บทที่ 2

บริบททางประวัติศาสตร์และแนวคิดทฤษฎี

ศาสนาพุทธนิกายเถรวาทเป็นทั้งศาสนาและวัฒนธรรมที่สำคัญ ทั้งในกรณีวินัยคำสอนและการปฏิบัติ ผู้หญิงในพุทธศาสนานั้นมีคุณค่าในทางศาสนาที่ด้อยกว่าผู้ชาย เพราะว่าผู้หญิงไม่สามารถบวชเป็นพระได้ ซึ่งการบวชเป็นพระนั้นเป็นแหล่งที่มาของบุญกุศลอันยิ่งใหญ่ มักได้รับการปฏิบัติแบบเพศที่สองหรือเพศที่ด้อยกว่า แต่ในอีกด้านหนึ่ง พุทธศาสนาก็มีแรงผลักดันต่อเสรีภาพในการเปลี่ยนแปลงทางศาสนาที่ให้คุณค่าทางด้านจิตวิญญาณมากกว่าสถานภาพที่ติดตัวมาแต่กำเนิด สถานภาพของผู้หญิงในศาสนาจึงมีภาพความขัดแย้งที่ตั้งอยู่บนคำถามมากมาย เช่น พุทธศาสนาทำให้ผู้หญิงถูกลดคุณค่าหรือไม่ ถ้าเป็นอย่างนั้น พุทธศาสนาจะกีดกันผู้หญิงออกจากความคิดและการกระทำด้านอื่น ๆ ด้วยหรือไม่ ในสมัยพุทธกาล พระพุทธเจ้าไม่ทรงเห็นชอบที่จะอนุญาตให้ผู้หญิงบวชในพุทธศาสนา พระอานนท์ต้องทูลวิงวอนถึง 3 ครั้งจึงทรงอนุญาต ได้ตรัสแก่พระอานนท์ว่า การให้สตรีบวชเป็นภิกษุณีจะเป็นเหตุให้พรหมจรรย์ คือ พระศาสนาหรือสัทธรรมตั้งอยู่ไม่ได้ยั่งยืนและมีอายุสั้นเข้า เปรียบเหมือนตระกูลที่มีบุรุษน้อยมีสตรีมาก ถูกผู้ร้ายทำลายได้ง่าย หรือเหมือนนาข้าวที่มีหนอนขยอกลง หรือเหมือนไร่อ้อยที่มีเพลี้ยลงย่อมอยู่ได้ไม่ยืนนาน (อรรถกถาพระวินัย) พระพุทธองค์ทรงบัญญัติครุธรรม 8 ประการ กำกับไว้ก็เพื่อเป็นหลักคุ้มกันพระศาสนา เหมือนสร้างคันกั้นสระใหญ่ไว้ก่อน เพื่อกันไม่ให้น้ำไหลล้นออกไป พระศาสนาจักอยู่ได้ยั่งยืนเช่นเดิม และทรงแสดงเหตุผลที่ไม่ให้ภิกษุไหว้ภิกษุณี แต่ให้ภิกษุณีไหว้ภิกษุได้ฝ่ายเดียว เพราะนักบวชในลัทธิศาสนาอื่นทั้งหลายไม่มีใครไหว้สตรี ทำให้เห็นสถานภาพที่ด้อยกว่าของผู้หญิงในทุก ๆ ศาสนาอย่างเห็นได้ชัดเจน หากถือเหตุผลทางด้านสภาพสังคมศาสนาแล้ว พระพุทธองค์จะไม่ทรงอนุญาตให้ผู้หญิงบวชเลย แต่ด้วยเหตุผลในด้านความสามารถโดยธรรมชาติ จึงทรงอนุญาตให้บวช ต่อมาภิกษุณีก็ได้ขาดสูญไป

รายงานสถิติจำนวนประชากร และบ้าน ทั่วประเทศ และรายจังหวัด ณ เดือน ธันวาคม พ.ศ. 2550 ระบุว่าปัจจุบันประเทศไทยมีประชากร 63,038,247 ล้านคน(“รายงานสถิติจำนวนประชากรและบ้าน ทั่วประเทศ และรายจังหวัด,” 2550) และเป็นประเทศเดียวที่มีประชากรนับถือพุทธศาสนาสูงที่สุดในโลก จากการสำรวจตามสำเนาทะเบียนบ้าน 94% เป็นชาวพุทธ(“สถิติคาทอลิคไทย,” 2551) มีวัดทั่วประเทศจำนวนประมาณ 25,000 วัด พระภิกษุสามเณร 300,000 รูป มีผลทางการศึกษาที่สังเกตเห็นว่าผู้หญิงมีความสนใจในการเข้าวัดฟังธรรม ถวายอาหารพระ และ

สมาทานรักษาศีลห้ามากกว่าผู้ชาย ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่า ในความเป็นจริงประเพณีในพุทธศาสนาเจริญรุ่งเรืองและคงอยู่ได้ เพราะการอุทิศตนของหญิงที่เป็นผู้เตรียมอาหารถวายพระและส่งเสริมให้ลูกชายบวชเพื่อสืบต่ออายุพระศาสนามาโดยตลอด แต่เมื่อพิจารณาเปรียบเทียบผู้หญิงนักบวชในพุทธศาสนา ตั้งแต่อดีตที่ผ่านมาต้องต่อสู้กับกระแสวัฒนธรรมและกฎหมาย เผชิญกับกำแพงที่แกร่งและใหญ่โตที่มาจากทั้งภาครัฐและศาสนา การไม่อนุญาตให้บวชภิกษุณีสงฆ์ ทำให้พื้นที่และบทบาทสำหรับการเป็นนักปฏิบัติธรรมหญิงคือการบวชชีรักษาศีลแปดเท่านั้น ผู้ที่ศรัทธาบวชเป็นชีแม้จะปฏิบัติธรรมคล้ายพระสงฆ์ แต่กลับไม่ได้รับความยกย่องจากชาวบ้านและไม่มีคนนิยมทำบุญด้วย เพราะถือกันว่าการทำบุญกับแม่ชีจะได้บุญน้อยกว่าการทำบุญกับพระสงฆ์ แม่ชีส่วนใหญ่จึงต้องพึ่งตนเองหรือได้รับความช่วยเหลือจากญาติ ๆ ในขณะที่ผู้หญิงอุบาสิกาไม่ปลงผมซึ่งอยู่กับครอบครัวของตนเอง หากต้องการรักษาศีลแม่ชีก็อาจสมาทานศีลแปดในวันอุโบสถ และนอนค้างที่วัดเพียงหนึ่งวันกับหนึ่งคืนเท่านั้น สถานะของแม่ชีจึงแตกต่างมากกับอุบาสิกา แม่ชีในประเทศไทยจำนวนกว่า 10,000 รูป เป็นประจักษ์พยานความปรารถนาอันแรงกล้าของผู้หญิงที่ต้องการออกบวชประพฤติพรหมจรรย์ ตามรอยบาทของพระพุทธเจ้า แต่ภาพของแม่ชีจะถูกมองในแง่ลบ เนื่องจากมีสถานะไม่ชัดเจนและมีความกำกวมเพราะไม่ใช่ทั้งผู้หญิงธรรมดาและนักบวช (ปรานี วงษ์เทศ, 2549, น. 186-196)

สถานภาพของแม่ชีในสังคมไทย

ปัจจุบันแม่ชีถือศีล 8 ปฏิบัติตามศีลกรรมบถ 10 และเสขิยวัตร 75 ซึ่งเป็นมารยาทที่นักบวชต้องปฏิบัติ สถานะของแม่ชีที่มิใช่ผู้หญิงธรรมดา แต่ก็ยังมิใช่นักบวช อีกทั้งยังไม่มีกฎหมายรับรองสถานภาพของแม่ชี ส่งผลต่อสถานภาพของแม่ชี ทำให้ไม่เป็นที่ยอมรับในสังคม สถานภาพครึ่งกลาง ๆ ไม่แน่นอนแบบนี้ ทำให้แม่ชีเสียสิทธิในการเป็นตัวของตัวเอง ไม่สามารถเลือกกระทำได้อย่างตั้งใจ เลือกไม่ได้แม้แต่แนวทางและวิธีการใช้ชีวิตของตนเอง และแม้ว่าในปัจจุบันจะมีหลายหน่วยงานหลายองค์กร พยายามเคลื่อนไหวเพื่อเรียกร้องสิทธิของแม่ชีอยู่ในขณะนี้ และยังไม่มีท่าทีว่าจะได้รับการสนับสนุน สถานภาพของแม่ชีเกิดจากแรงผลักดันหลายประการ ซึ่งมีสาเหตุมาจากระบอบการเมืองและศาสนา ดังนี้

1. เกิดจากผลการปฏิรูปศาสนาพุทธในรัชกาลที่ 5 (พระไพศาล วิสาโล, 2546, น. 80-92) โดยชนชั้นนำในเมืองหลวงผู้ได้รับการศึกษาหรืออิทธิพลทางความคิดจากตะวันตกมีจุดมุ่งหมายเพื่อนำพาประเทศสู่ความทันสมัย (modernization) นำโดยสมเด็จพระมหาสมณเจ้า

กรมพระวชิรญาณวโรรส ทรงนำเอาจารีตประเพณีจากเมืองและราชสำนักเข้ามาแทนที่วัฒนธรรมท้องถิ่น กำจัดพระสงฆ์ที่ประพฤตินอกธรรมนอกวินัย ได้ทรงบัญญัติคณะสงฆ์ใหม่ รัชกาลที่ 4 แบ่งสงฆ์ออกเป็นธรรมยุตและมหานิกาย สนับสนุนให้คณะสงฆ์ธรรมยุตซึ่งมีวินัยเคร่งครัดเป็นหลัก มีบทบาทเป็นผู้นำสงฆ์ จัดหลักสูตรพระปริยัติธรรมสำหรับสงฆ์ ส่งผลต่อความคิดของพระสงฆ์และนำไปสู่สถานภาพที่ตกต่ำของแม่ชี

พระสงฆ์ที่ได้รับการศึกษาปริยัติธรรมในรูปแบบที่ถูกจัดขึ้นใหม่ มักแสดงการดูถูกวัฒนธรรมของชาวบ้านว่างมงาย ไม่รู้จักพุทธศาสนาที่แท้จริง การสอนพุทธศาสนายังถูกทำให้แปลกแยกจากวัฒนธรรมชาวบ้านอีกด้วย โดยเน้นความรู้ในแง่ปริยัติเท่านั้น มีการปฏิเสธชาดกหรือนิทานในคัมภีร์ พร้อมกับต่อต้านความเชื่อดั้งเดิมอย่างปะทะขัดแย้ง ทำลายศาลพระภูมิ เรื่องอิทธิปาฏิหาริย์ยังถูกขจัดออกจากพุทธประวัติ ส่วนชาดกก็ถูกลดความสำคัญลง พระสงฆ์ถูกคาดหมายให้สอนธรรมะแบบอิงตำราหรือเทศนาตามหัวข้อธรรมโดยเน้นเหตุผลมากกว่า ทัศนคติที่เปลี่ยนแปลงของระบบศาสนาสมัยใหม่ได้ทำให้เกิดช่องว่างระหว่างวัดกับชุมชนมากขึ้น ทั้งนี้มีสาเหตุจากการที่พุทธศาสนาถูกชนชั้นนำมองในมุมใหม่ โดยให้ความสำคัญกับการใช้เหตุผลและชื่นชมวิทยาศาสตร์ เน้นความสำเร็จทางโลกหรือผลที่ประจักษ์ได้ในชีวิตนี้ พร้อมกันนั้นก็ปฏิเสธประเพณีพิธีกรรมแบบดั้งเดิมไปด้วย แนวคิดแบบวิทยาศาสตร์ได้ทำให้การเชื่อผีสางเทวดาเริ่มถูกกันออกไปจนกลายเป็นเรื่องนอกพุทธศาสนา เกิดการแบ่งขั้วแยกข้าง มีเส้นแบ่งกั้นระหว่างพุทธศาสนากับไสยศาสตร์อย่างชัดเจน ซึ่งแตกต่างจากสมัยก่อน การนับถือศาสนาจะควบคู่ไปกับการผสมผสานความเชื่อของประเพณีท้องถิ่นต่าง ๆ ด้วย นอกจากนั้น ยังมีนิกายและรูปแบบการปฏิบัติธรรมที่แตกต่างและได้รับการยอมรับควบคู่กับพระสงฆ์

การปฏิรูปศาสนาดังกล่าวจึงมีลักษณะรวมศูนย์ (Centralization) โดยมีเส้นแบ่งพรมแดนที่นิยามความเป็นนักบวชเฉพาะพระสงฆ์และสามเณรเท่านั้น มิได้รวมผู้หญิงที่บวชให้อยู่ในศาสนาเท่าเทียมสงฆ์ ส่งผลต่อสถานภาพของแม่ชีและพวกที่มีความเชื่อและปฏิบัติอยู่นอกกรอบ อาทิ พวกพิธีกรรม ความเชื่อท้องถิ่นอื่น ๆ เช่น ผีฟ้า ไสยศาสตร์ การทรงเจ้าของชาวบ้าน เป็นต้น ได้ถูกการปฏิรูปเบียดขับออกไปเช่นเดียวกัน เนื่องจากแม่ชีมิใช่นักบวชภิกษุณีตามพระวินัยของพระพุทธองค์ จึงไม่มีฐานะที่ชัดเจนในระบบโครงสร้างของศาสนา ทำให้ไม่มีพื้นที่ในศาสนากระแสหลักและไม่เป็นที่ยอมรับของสังคม

ในรัชกาลที่ 6 พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงวางแผนการศึกษาตามคตินิยมสมัยใหม่ แยกการศึกษาออกจากวัด ให้รัฐรับเอาการศึกษาสำหรับฆราวาสไปทำแต่ผู้เดียว นับเป็นการตัดขาดจากประเพณีดั้งเดิมอย่างสิ้นเชิง สะท้อนให้เห็นถึงความสิ้นสุดของแนวคิดธรรมราชา ซึ่งถือว่าผู้ปกครองมีหน้าที่สนับสนุนพระศาสนา ทั้งความเป็นอยู่ของสมณชีพราหมณ์และ

การศึกษาพระธรรมวินัย โดยที่พระมหากษัตริย์เองก็ต้องศึกษาและปฏิบัติธรรมถึงขั้นที่สามารถสอนหนังสือแก่พระเณรได้ด้วย ตรงข้ามกับแนวคิดสมัยใหม่ที่ถือว่าอาณาจักรกับศาสนจักรต้องแยกจากกัน

หลังจากที่โรงเรียนของรัฐดึงการศึกษาออกไปจากวัดไม่นาน โรงพยาบาลของรัฐก็ดึงการดูแลรักษาสุขภาพออกไปจากวัดและบ้านด้วย กิจการทางสังคมซึ่งวัดเคยมีบทบาทสำคัญในฐานะศูนย์กลางของชุมชน ได้ถูกสถาบันต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นตามคตินิยมสมัยใหม่ ดึงไปทำเสียเกือบหมดสิ้น จนในที่สุดวัดเหลือแต่บทบาททางด้านธรรมะและพิธีกรรมเท่านั้น ทำให้วัดห่างจากชุมชนมากขึ้น พระกับฆราวาสมีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันน้อยลง โดยเฉพาะในเมือง ฆราวาสที่เป็นชนชั้นกลาง[1] (พระไพศาล วิสาโล, 2546, น. 84) แทบไม่ได้รับอิทธิพลในทางจริยธรรมจากพระสงฆ์ ความเหินห่างนั้นส่วนหนึ่งยังเป็นผลจากการศึกษาที่แตกต่างกันด้วย เพราะขณะที่ชาวบ้านเรียนวิชาการสมัยใหม่ในโรงเรียนของรัฐ พระสงฆ์กลับเน้นการเรียนเฉพาะธรรมมะเท่านั้น คือวิชาบาลีและนักธรรม ทำให้เกิดช่องว่างทางด้านทัศนคติระหว่างฆราวาสกับพระสงฆ์ พุทธศาสนาถูกแยกออกเป็นส่วน ๆ จนเกิดเป็น “ขั้ว” (dichotomy) ในลักษณะที่ต่างไปจากเดิม แยกโลกียะจากโลกุตระ แยกโลกออกจากธรรม แยกสงฆ์ออกจากฆราวาสอีกด้วย

ประเพณีสังคมไทยแต่เดิมมิได้แยกโลกออกจากธรรมอย่างชัดเจน พระมหากษัตริย์นอกจากจะทรงมีปณิธานทำนุบำรุงให้ราษฎรตั้งอยู่ในศีลแล้ว ยังทรงมีพระประสงค์ให้ราษฎรได้เข้าถึงอุดมคติสูงสุดของพุทธศาสนาคือพระนิพพานอีกด้วย ส่วนพระสงฆ์โดยประเพณีก็มิได้สอนธรรมอย่างเดียว หากยังมีบทบาทในทางโลก เช่น สอนวิชาช่าง สมุนไพร สร้างสรรค์ศิลปะ วรรณคดี เป็นผู้นำในการพัฒนาชุมชน ขุดบ่อน้ำ ทำทาง สร้างสะพาน และเป็นผู้ไกล่เกลี่ยระงับความขัดแย้งในหมู่บ้าน วัดจึงมิใช่สถานอบรมสั่งสอนศีลธรรมจรรยาและประกอบพิธีกรรมเท่านั้น หากยังเป็นสถาบันทางสังคมแบบอเนกประสงค์ ขณะที่พระมหากษัตริย์ในอุดมคติ มีฐานะเป็นผู้นำในทางธรรมด้วย พระสงฆ์ที่ชาวบ้านเคารพสักการะก็มีบทบาทเป็นผู้นำในทางโลกอีกทางหนึ่ง พุทธ

---

[1] ส. ศิวรักษ์ ได้กล่าวถึงบิดาของตนซึ่งเติบโตในสมัยรัชกาลที่ 6 ว่า “เริ่มแต่คนรุ่นบิดาข้าพเจ้ามาแล้ว ที่พุทธศาสนาแทบไม่มีอิทธิพลเอาเลย ถ้าบิดาข้าพเจ้ามีคุณธรรมอยู่บ้าง ดูท่านจะได้มาจากบิดามารดาและญาติ ๆ ที่ท่านเห็นคุณค่าว่า เป็นสัมมาจารียิ่งกว่าจะได้แบบอย่างมาจากวัด นอกจากนี้ท่านก็ได้จากครูบาอาจารย์ที่โรงเรียน” นี้ก็เช่นเดียวกับป๋วย อึ๊งภากรณ์ ซึ่งโตเป็นหนุ่มในรัชกาลถัดมา ท่านผู้นี้ “ได้รับคุณค่าแห่งการดำรงชีวิตจากบ้านและโรงเรียนยิ่งกว่าจากวัดและพระ”

ศาสนาในอดีตมีลักษณะที่สอดคล้องและเกื้อกูลชุมชน จัดเป็นพุทธศาสนาที่มีวัดหรือชุมชนเป็นศูนย์กลาง ชุมชนมีส่วนร่วมในกิจการของวัดและความเป็นอยู่ของพระสงฆ์มาก และพระสงฆ์ได้รับความเชื่อถือก็จากการยอมรับของชุมชน มิใช่จากส่วนกลาง

นโยบายสร้างรัฐชาติเพื่อความมั่นคงของรัฐ ในสมัยรัชกาลที่ 6 พุทธศาสนาแบบทางการถูกสร้างขึ้นมาเพื่อให้เป็นมาตรฐานหรือแม่แบบสำหรับยึดถือร่วมกันในชาติ การแสดงวัฒนธรรมแห่งชาติ เพื่อส่งเสริมความมั่นคงมีความสำคัญในการสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ ซึ่งเป็นพุทธศาสนาที่มีพื้นฐานมาจากคำสอนแบบธรรมยุตซึ่งสมเด็จพระมหาสมณเจ้าฯ ได้ปรับปรุงจนมีอิทธิพลสูงในรัชกาลนี้ ทำให้พุทธศาสนากลายเป็นศาสนาของชาติ ทำหน้าที่รับใช้ชาติ อุดมการณ์ชาตินิยมได้ครอบงำ ทำให้ศาสนาตกอยู่ภายใต้ระบบศักดินา (hierarchy) และยังถูกกลืนกลายเป็นส่วนหนึ่งของระบบศักดินา ด้วยการขจัดจารีตประเพณีท้องถิ่นที่ไม่สอดคล้องกับจารีตจากส่วนกลาง การแต่งตั้งสมณศักดิ์แก่สงฆ์ มีระบบ เครือข่าย ตำแหน่ง เพื่อเป็นการให้รางวัล คณะสงฆ์ก็ถูกรวมศูนย์อยู่ที่กรุงเทพฯ พระสงฆ์ถูกดึงให้มาขึ้นกับส่วนกลางแทนที่จะขึ้นกับชุมชนดังอดีต พระสงฆ์ของท้องถิ่นกลายเป็นพระสงฆ์ของชาติไปโดยมีมหาเถรสมาคมดูแลกำกับ พุทธศาสนากับความมั่นคงแห่งชาติกลายเป็นเรื่องที่แยกจากกันไม่ออก ได้มีการตรากฎหมายเป็นพระราชบัญญัติควบคุมและส่งผลต่อทั้งคณะสงฆ์และแม่ชี

ผลจากการ “ปฏิรูป” ดังกล่าว ทำให้สถานภาพของแม่ชีถูกตัดขาดจากทั้งระบบจารีตดั้งเดิมและระบบศาสนาแห่งชาติ เพราะรัฐชาติสมัยใหม่ยึดกุมอำนาจการนิยามภาวะความเป็นนักบวชไปจากชุมชน ในขณะเดียวกันแม่ชีก็ไม่ได้รับการนิยามให้เป็นส่วนหนึ่งของของสถาบันสงฆ์ ทั้งยังสูญเสียอำนาจในการนิยามตนเอง เมื่อมีกฎหมาย และสถาบันต่าง ๆ ของรัฐเข้ามาผลิตความรู้เกี่ยวกับพุทธศาสนาแทนความรู้และการยอมรับของสังคมจารีต เกิดการแบ่งแยกอย่างชัดเจนระหว่างฆราวาสกับนักบวช แม่ชีซึ่งเดิมมีสถานะที่ครอบคลุมทั้งสองพื้นที่ กลับต้องถูกกำหนดให้มีสถานะเพียงอย่างใดอย่างหนึ่ง ตามการกำหนดของสถาบันที่รัฐสร้างขึ้น

2. การออกกฎระเบียบข้อบังคับ พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2505 เป็นกฎหมายที่ให้อำนาจแก่รัฐเหนือคณะสงฆ์อย่างมาก นอกจากนั้น รัฐบาลยังสามารถมีบทบาทในมหาเถรสมาคมโดยผ่านกรมการศาสนา ซึ่งเป็นสำนักเลขาธิการมหาเถรสมาคม มีหน้าที่เป็นหน่วยปฏิบัติการเปรียบดังแขนขาของมหาเถรสมาคมอีกด้วย คณะสงฆ์ได้กำหนดสถานภาพของแม่ชี โดยผ่านมติของมหาเถรสมาคมครั้งที่ 28/2525 ความว่า "แม่ชีเป็นเพียงอุบาสิกาเท่านั้น" สถานภาพของแม่ชีที่ด้อยกว่าสงฆ์ จึงเกิดมาจากประวัติศาสตร์ สังคม และวัฒนธรรม บริบททางสังคม วัฒนธรรม ไม่เอื้อให้แม่ชีได้รับการยอมรับอย่างเป็นทางการ

ในบริบททางสังคมฐานะของแม่ชียังตกต่ำอยู่มาก ยังไม่ได้รับการยอมรับให้เป็นนักเผยแผ่ธรรมะอย่างที่ควรจะเป็น การบวชเป็นแม่ชีนั้น คนมักเข้าใจกันว่าเป็นร่มเงาของผู้ที่ประสบความล้มเหลวในทางโลก บางวัดกีดกันเพราะมองว่าแม่ชีเป็นผู้สร้างปัญหาและความวุ่นวายด้วยการออกเรี่ยไรและขอทาน เมื่อเดือนพฤศจิกายน 2531 เจ้าคณะปกครองฝ่ายสงฆ์ได้มีมติในรายงานการประชุม เจ้าคณะเขต ข้อ 7 ความว่า

> แม่ชีที่ออกเรี่ยไรย่อมมีความผิดตามพระราชบัญญัติว่าด้วยการควบคุมการเรี่ยไร พ.ศ. 2487 แม่ชีที่มีสังกัดอยู่ในวัดใด ให้วัดนั้นช่วยกวดขัน ส่วนแม่ชีนอกสังกัดมอบให้กรมการศาสนาร่วมมือกับกรมประชาสงเคราะห์ กรมตำรวจ (ปัจจุบันคือสำนักงานตำรวจแห่งชาติ) และสถาบันแม่ชีไทยช่วยกันสอดส่องดูแล เพื่อป้องกันแม่ชีที่ทำการเรี่ยไร อาศัยศาสนาหากินโดยมิชอบ ในลักษณะเร่ร่อนจรจัด ไม่มีที่อยู่เป็นหลักแหล่ง (พระปุณณะ ขนฺติพโล, 2551, น. 5)

ในช่วง 40 ปีที่ผ่านมา ชาติมีความสำคัญกว่าศาสนา คณะสงฆ์จึงได้กลายเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับรัฐในลักษณะที่เป็นฝ่ายตาม จนกล่าวได้ว่าเป็นส่วนขยายของรัฐบาล โดยทำงานตอบสนองนโยบายของรัฐ อาทิ นโยบายต่อต้านคอมมิวนิสต์ “ฆ่าคอมมิวนิสต์ไม่บาป” หรือการสั่งห้ามพระสงฆ์เทศน์เรื่องสันโดษ เพราะอาจทำให้ประชาชนเกียจคร้าน ไม่ทำงาน ขัดกับการพัฒนาชาติเป็นต้น

การออกกฎระเบียบข้อบังคับ พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2505 ทำให้แม่ชีเป็นผู้ไม่มีตัวตนทางศาสนา ทั้งที่ประวัติศาสตร์การบวชแม่ชีในประเทศไทยเกิดขึ้นครั้งแรกหลังพุทธปรินิพพาน 264 ปี นับเป็นเวลานาน แม้ว่า จะถือศีลแปด นุ่งขาว ห่มขาว สละบ้านเรือน อาศัยอยู่ในวัดก็ตาม แต่เนื่องจากมิได้มีข้อบัญญัติใดเกี่ยวกับแม่ชีในพระไตรปิฎก จากการพิจารณาในเชิงพระธรรมวินัย แม่ชีจึงเป็นเพียงอุบาสิกา กรมศาสนาตีความแม่ชีเป็นเพียงคฤหัสถ์ หรืออารามิกชนที่อาศัยอยู่ในวัดปฏิบัติธรรมเท่านั้น มิใช่นักบวชผู้มีหน้าที่สืบทอดศาสนาเสมือนพระภิกษุ

ในขณะที่วัดมีฐานะเป็นนิติบุคคล ผู้ปกครองหรือเจ้าอาวาสเป็นผู้มีอำนาจเต็มที่ในการปกครองวัดจึงเป็นผู้ดูแลปกครองแม่ชีในฐานะที่เป็นผู้อาศัยวัด ในบัญญัติของพระราชบัญญัติก็มิได้ระบุถึงแม่ชีแต่ประการใด เพียงแต่ระบุถึงหน้าที่ของเจ้าอาวาสว่ามีอำนาจหน้าที่เต็มที่ในการสอดส่องให้บรรพชิตหรือคฤหัสถ์ที่มีพำนักอาศัยอยู่ภายในวัดปฏิบัติตามพระธรรมวินัย และมีสิทธิลงโทษผู้ที่ทำผิดระเบียบวัดได้ โดยที่กรมศาสนามิได้มีส่วนเกี่ยวข้อง กรมศาสนามีหน้าที่ดูแลเพียงฝ่ายสงฆ์เท่านั้น แม่ชีจึงอยู่ภายใต้การปกครองของเจ้าอาวาส หากมีปัญหาเจ้าอาวาสก็ตัดสินปัญหาที่เกิดขึ้นตามความเห็นชอบ และหากต้องการจะมีกิจกรรมอื่นนอกเหนือจากที่ปฏิบัติในวัดต้องยื่นเรื่องผ่านเจ้าอาวาส เจ้าอาวาสแต่ละวัดก็ตัดสินปัญหาโดยลำพัง แม่ชีส่วนใหญ่อาศัยอยู่ใน

วัด ส่วนหนึ่งมีสำนักเป็นของตนเอง มิได้อาศัยวัดก็ปกครองกันเรื่อยมา นอกจากนั้นยังมีแม่ชีอีกจำนวนหนึ่งอายุมาก ต้องการผู้ดูแลเป็นพิเศษ ไม่สามารถปรับตัวเข้ากับระบบวัดและสำนักแม่ชีได้ จึงต้องพักอาศัยอยู่กับญาติในบ้านเรือนของตนเอง ดังนั้น แม่ชีส่วนใหญ่มิได้อาศัยหรือปฏิบัติธรรมอยู่ภายในวัดเหมือนดังสงฆ์ที่ต้องอยู่ร่วมกันเป็นหมู่เพื่อทำสังฆกรรมตามข้อบัญญัติทางพระวินัย

จากการที่แม่ชีมิได้มีสถานภาพทางศาสนา และไม่มีความสำคัญเทียบเท่าสงฆ์ซึ่งเป็นกระแสหลักในทางศาสนาซึ่งตีความเฉพาะพระภิกษุสามเณรเท่านั้น ภายใต้ความไม่เท่าเทียมกันทางด้านสถานภาพทางศาสนานั้นได้นำไปสู่ปัญหาที่สำคัญ ซึ่งมองเห็นความแตกต่างระหว่างฝ่ายสงฆ์และแม่ชีได้อย่างชัดเจน แม่ชีต้องอยู่ภายใต้อำนาจการปกครองของสงฆ์ อีกทั้งกระบวนการสร้างความหมายของคำว่า “แม่ชี” และการตีความในแต่ละยุคสมัยก็ยังมีความแตกต่างกัน จากข้อเท็จจริงดังกล่าว ในปัจจุบันสังคมมองว่าแม่ชีคือ ผู้หญิงที่มีปัญหาส่วนตัว มิได้มาบวชเพราะศรัทธา ท่าทีที่สังคมไทยมักเกิดความรู้สึกที่ไม่ดีต่อแม่ชีโดยส่วนรวม

งานวิจัยเรื่อง ”สถานภาพของแม่ชี” ประกอบด้วยทฤษฎีที่สำคัญ 3 แนวคิด คือ ทฤษฎีสตรีนิยม ทฤษฎีคนชายขอบ และทฤษฎีอัตลักษณ์ แต่ละทฤษฎีมีจุดยืนต่างกัน แต่เมื่อนำมาปรับใช้ในการศึกษาสถานภาพสามารถทำให้วิเคราะห์สถานภาพของแม่ชีได้รอบด้านละเอียด และลึกซึ้งขึ้นกว่าการใช้ทฤษฎีใดทฤษฎีหนึ่ง

แนวคิดสตรีนิยมถูกนำมาเป็นแนวทางในการวิพากษ์ ทั้งนี้เพราะสตรีนิยมให้ความสนใจในความเฉพาะเจาะจง (Particularity) ความหลากหลาย (Multiplicity) และความแตกต่างของผู้หญิง รวมถึงการให้ความสำคัญกับสถานะความเป็นผู้อื่นหรือคนนอก เพื่อศึกษาและวิเคราะห์แม่ชีในฐานะที่เป็นหนึ่งในสมาชิกของสถาบันพุทธศาสนาในประเทศไทยที่มีความสำคัญ และเป็นผู้หญิงที่มีจำนวนมาก เนื่องจากสตรีนิยมให้ความสำคัญกับความทุกข์ยากของผู้หญิง โดยวิเคราะห์ว่าความทุกข์ยากหรือความเป็นรองที่ผู้หญิงได้รับเกิดจากระบบสังคมที่ไม่เป็นธรรม ซึ่งสร้างให้ความเป็นหญิงด้อยกว่าความเป็นชาย ทำให้เพศหญิงถูกเลือกปฏิบัติอย่างมีอคติ ได้รับการเอารัดเอาเปรียบดำรงอยู่ในสังคมอย่างไม่เท่าเทียม แนวคิดสตรีนิยมจึงมีความจำเป็นต่อการศึกษาวิจัยเพื่อปรับเปลี่ยนทัศนคติของสังคมไทยที่มีต่อแม่ชี ทฤษฎีคนชายขอบได้ถูกนำมาใช้นำเพื่อศึกษาประเด็นที่แม่ชีถูกทำให้ “เป็นอื่น” (The Other) เนื่องจากต้องช่วยเหลือตัวเองในเรื่องต่าง ๆ เพื่อแสวงหาปัจจัยสี่ การที่ต้องดิ้นรนเพื่อความอยู่รอดด้วยวิธีการต่าง ๆ และขาดการควบคุมดูแลอย่างทั่วถึงคนในสังคมทั่วไปมักเห็นแม่ชีออกมาเรี่ยไร เร่ขอทานตามถนนหนทาง ศูนย์การค้า ประพฤติเสื่อมเสียชื่อเสียง เพราะขาดโอกาสพัฒนาในรูปแบบที่เท่าเทียมสงฆ์ และไม่ได้รับความเอื้อเฟื้อจากสังคม ความเหลื่อมล้ำจากความแตกต่างระหว่างเพศในศาสนาได้ทำให้แม่ชีต้องกลายเป็นคนชายขอบทั้งในวัดและในสังคม และทฤษฎีอัตลักษณ์มีความจำเป็นเพื่อชี้ให้เห็นถึงสถานการณ์ของแม่ชี เมื่อ

เข้าร่วมเป็นส่วนหนึ่งของสังคมพุทธเพื่อจุดประสงค์ในการพัฒนาศักยภาพทางปัญญา ในฐานะที่เป็นหนึ่งในพุทธบริษัทที่ต้องเผชิญหน้ากับอคติและมายาคติ ตลอดจนองค์ประกอบประการอื่นที่ควบคุมความสัมพันธ์ของนักบวชในพุทธศาสนา อาทิ เช่น คำสอนในพระไตรปิฎก ซึ่งเป็นหลักสำคัญของพระพุทธศาสนาเถรวาท กฎระเบียบวินัย ตลอดถึงแนวปฏิบัติอันสืบทอดกันมาจากวัฒนธรรมประเพณี ที่มีลักษณะชายเป็นศูนย์กลาง (male-centric) ถูกนำมายึดโยงกับ “เหตุผล” (causality) ผ่านการสร้างคติ ความเชื่อ และค่านิยมในวัฒนธรรมไทยในสังคมปิตาธิปไตย (Patriarchal) ที่ยังมิได้ยอมรับผู้หญิงเข้าเป็นส่วนหนึ่งในสถานภาพเท่าเทียมกับชาย แม่ชี ถูกทำให้เป็น “คนนอก” ไม่มีสิทธิ์เทียบเท่ากับสงฆ์ ตั้งแต่ไม่มีสิทธิบิณฑบาต แม้ว่ากว่า 80% ของผู้ที่ไปทำบุญที่วัดจะเป็นผู้หญิงก็ตาม ทำให้แม่ชีตกอยู่ในฐานะบทบาทรอง (Subordinated) ในทางพระพุทธศาสนาและจิตวิญญาณ

ทฤษฎีสตรีนิยม

สตรีนิยมเป็นขบวนการเคลื่อนไหวของผู้หญิง เกิดขึ้นด้วยจุดมุ่งหมายทางการเมืองเพื่อทำความเข้าใจถึงความเป็นรองของผู้หญิง รวมทั้งการถูกกีดกันหรือกลายเป็นกลุ่มชายขอบในพื้นที่ทางสังคมและวัฒนธรรมต่าง ๆ (Jackson & Jones, 1988) ที่ไม่เพียงแต่จะอธิบายปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นเท่านั้น แต่ยังต้องการที่จะเปลี่ยนแปลงปรากฏการณ์นั้นด้วย เพื่อช่วยให้เข้าใจเงื่อนไขต่าง ๆ ในสังคมที่ทำให้ผู้หญิงอยู่ในสถานที่ด้อยกว่าผู้ชาย และทำให้สามารถมองถึงความเป็นไปได้ในการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและการเมืองที่ดีต่อสถานะของผู้หญิง (Anderson, 1933) จุดมุ่งหมายพื้นฐานคือวิเคราะห์ความสัมพันธ์ของความเป็นเพศเพื่อทำความเข้าใจในอำนาจที่แตกต่างกันระหว่างหญิงและชาย ความเหนือกว่าของผู้ชาย ทำความเข้าใจต่อสภาพการณ์ที่ถูกกดขี่ของผู้หญิงและสาเหตุของปรากฏการณ์ทั้งหมดนี้เพื่อเอาชนะการกดขี่นั้น (Flax, 1993) ซึ่งในทัศนะของนักสตรีนิยมถือว่า ความเสียเปรียบของผู้หญิงนั้นมิใช่สิ่งที่เกิดขึ้นเป็นครั้งคราวหรือในบางที่บางแห่ง หรือในเฉพาะบางกรณี หากแต่มีลักษณะที่ครอบคลุมทั่วถึงทุกพื้นที่ทางสังคม และดำรงอยู่อย่างสม่ำเสมอ แต่อาจมีโฉมหน้าและระดับความเข้มข้นแตกต่างกันไปตามภูมิภาคและยุคสมัย ดังที่ บาร์บารา มาร์แชล์ (Barbara Marshall) ได้กล่าวไว้ในหนังสือ Configuring Gender ค.ศ. 2000 (นพพร ประชากุล, 2544, น. 115) ว่า

> ปัญหาอยู่ที่ว่าบทบาทและความแตกต่างทางเพศสถานะนั้นมิได้สมมาตรกันระหว่างชายหญิง หากแต่ได้สร้างความไม่เท่าเทียมขึ้นอย่างยั่งยืน โดยที่กลุ่มผู้ชายจะเป็นกลุ่มที่ได้รับทรัพยากรที่มีคุณค่าทางสังคม เช่น ผลประโยชน์ทางวัตถุ อำนาจทาง

การเมือง เกียรติภูมิ เสรีภาพส่วนบุคคล เป็นต้น มากกว่ากลุ่มผู้หญิงอย่างมากมาย นอกจากนี้ ยังมีกระบวนการและสถาบันทางสังคมหลายประเภทที่คอยพยุง และตอกย้ำความไม่เท่าเทียมนั้น ได้แก่ ระบบภาษา โครงสร้างครอบครัว ระบบการศึกษา ความเชื่อ และสถาบันทางศาสนา สื่อสารมวลชน วัฒนธรรม วิทยาศาสตร์การแพทย์ โครงสร้างทางเศรษฐกิจและนโยบายรัฐบาล (นันดา วีรวิทยานุกูล, 2544, น. 9-10)

อัตลักษณ์ทางเพศ (Gender Identity) ที่แตกต่างกันระหว่างหญิงชายก่อให้เกิดความเชื่อ ที่สำคัญ 3 ประการ คือ

1. ความเชื่อเรื่อง “ผู้ชายเป็นจุดศูนย์กลาง” (Androcentrism) ความเชื่อนี้ หมายถึงการที่ประสบการณ์แบบผู้ชาย และคำนิยามของผู้ชาย ถือเป็นมาตรฐาน หรือบรรทัดฐาน ส่วนประสบการณ์แบบผู้หญิง และคำนิยามของผู้หญิงนั้น ถูกมองว่าเป็นเรื่องเฉพาะของพวกผู้หญิง เป็นสิ่งที่เบี่ยงเบนจากบรรทัดฐาน ดังนั้น จะเห็นได้ว่า ไม่เพียงแต่ผู้ชายจะกลายเป็นผู้ที่ “เหนือกว่า” (Superior) และผู้หญิงเป็นผู้ที่ “ต่ำต้อยกว่า” (Inferior) เท่านั้น แต่ผู้ชายยังกลายเป็น “มนุษย์” (Human) ในขณะที่ผู้หญิงเป็น “อย่างอื่นที่ไม่ใช่” (Other)

2. ความเชื่อเรื่องการแบ่งแยกเพศ (Gender Polarization) ความเชื่อนี้ ไม่เพียงแต่มองว่าผู้ชายและผู้หญิงนั้นแตกต่างกัน หากแต่ยังได้นำเอาความแตกต่างระหว่างเพศมาเป็นหลักในการจัดตั้งเป็นระบบสังคมและวัฒนธรรมอีกด้วย ความแตกต่างระหว่างชายและหญิงถูกตีความหมายอย่างเกินจริง และนำมาใช้อธิบายแง่มุมต่าง ๆ ของสังคม รวมถึงประสบการณ์ต่าง ๆ ของมนุษย์ ว่าล้วนแล้วแต่มาจากความแตกต่างระหว่างเพศ ความเชื่อนี้ยังนำเอาความแตกต่างระหว่างเพศมาใช้กำหนดบทบาททางสังคม วิธีการแต่งตัว ตลอดไปจนถึงการแสดงออกทางอารมณ์ และความปรารถนาทางเพศของผู้ชายและผู้หญิงอีกด้วย

3. ความเชื่อเรื่อง “ปัจจัยทางชีวภาพ” (Biological Essentialism) ความเชื่อนี้ เป็นความเชื่อซึ่งสนับสนุนและสร้างความชอบธรรมให้แก่ความเชื่อทั้งสองข้างต้น กล่าวคือ ความเชื่อเรื่องปัจจัยทางชีวภาพ ให้เหตุผลว่า การที่ผู้ชายเป็นจุดศูนย์กลาง และผู้ชายกับผู้หญิงถูกแบ่งแยกให้แสดงบทบาทที่แตกต่างกันนั้น เป็นผลสืบเนื่องมาจากธรรมชาติทางชีวภาพของผู้ชายและผู้หญิงนั่นเอง

ความเชื่อเรื่องผู้ชายเป็นจุดศูนย์กลาง การแบ่งแยกเพศ และปัจจัยทางชีวภาพนี้ ทำให้เกิดการผลิตซ้ำ “อำนาจของผู้ชาย” (นันดา วีรวิทยานุกูล, 2544, น. 279) ใน 2 วิถีทางด้วยกัน คือ 1) ความเชื่อทั้ง 3 ประการนี้ ทำงานอย่างเป็นระบบ ผ่านทางสถาบันทางสังคมต่าง ๆ และผ่านทางภาษา ซึ่งทำให้ผู้หญิงและผู้ชายใช้ชีวิตอย่าง แตกต่าง และ ไม่เท่าเทียมกัน 2) ในระหว่างที่ความเชื่อทั้ง 3 นี้ ถูก “ทำให้กลายเป็นวัฒนธรรม” ของสังคม (Enculturation) ปัจเจกบุคคลก็ได้ซึมซับ

ความเชื่อที่แวดล้อมตัวเขาอยู่เข้าไป และในที่สุด พวกเขาก็ถูกกระตุ้นให้สร้างอัตลักษณ์ให้เหมาะสมกับความเชื่อเหล่านี้ ความเป็นเพศมักถูกเข้าใจในมุมมองสารัตถะนิยมว่าเป็นสิ่งที่ธรรมชาติกำหนดมาให้ (วารุณี ภูริสินสิทธิ์, 2545, น. 79)

ความคิดดั้งเดิมที่เชื่อว่าสถานภาพของผู้หญิงต่ำกว่าชาย มีสาเหตุมาจากชายหญิงมีธรรมชาติที่แตกต่างกัน ดังที่นักปรัชญาสำคัญต่าง ๆ อาทิ อริสโตเติ้ล (Aristotle) (วารุณี ภูริสินสิทธิ์, 2545, น. 6) กล่าวว่า โดยธรรมชาติผู้ชายเหนือกว่าและเป็นผู้ปกครอง ส่วนผู้หญิงนั้นด้อยกว่าและเป็นผู้ถูกปกครอง ผู้หญิงคือผู้ชายที่เสื่อมสมรรถภาพ (impotent men) เสนอความแตกต่างของผู้หญิงและผู้ชายว่า ผู้หญิงมีความนุ่มนวลกว่าผู้ชายในเรื่องการจัดการเรื่องต่าง ๆ มีความตั้งใจในการดูแลเด็กมากกว่า ในขณะเดียวกันก็มีอันตราย มีเล่ห์เหลี่ยม มีความซับซ้อน หุนหันพลันแล่น อิจฉาริษยา ชอบทะเลาะวิวาท ขาดความละอายและความเคารพตัวเอง ผู้ชายมีคุณสมบัติเหล่านี้น้อยกว่า มีความองอาจกล้าหาญ และมีความป่าเถื่อนมากกว่าผู้หญิง แต่ผู้ชายมีความสมบูรณ์ในความเป็นมนุษย์มากกว่า เพราะฉะนั้น จึงเหมาะที่จะเป็นผู้บังคับบัญชาผู้หญิงผู้ซึ่งเหมาะที่จะเป็นผู้เชื่อฟัง เปรียบเหมือนผู้ใหญ่ปกครองเด็กซึ่งยังไม่มีวุฒิภาวะ นอกจากนั้น ยังมองว่า ทาสและผู้หญิงไม่สามารถคิดอย่างเป็นเหตุผลได้ เป็นมนุษย์ที่ไม่สมบูรณ์ เพราะฉะนั้น ผู้หญิงจึงมีหน้าที่เป็นเมียเพื่อผลิตทายาท และช่วยจัดหาสิ่งที่จำเป็นต่อการดำรงชีวิตเพื่อที่ผู้ชายที่ไม่ใช่ทาสจะได้ทุ่มเทชีวิตให้กับการพัฒนาสติปัญญาและจุดมุ่งหมายทางการเมือง เพลโต (Plato) มองว่าผู้หญิงมีหน้าที่อยู่ในครัวเรือน เหมาะจะอยู่ในบ้าน เลี้ยงลูก ความคิดนี้ได้ถูกเสนอจากนักปรัชญาคนอื่น ๆ อีก ค้านท์ (Kant) กล่าวว่า จุดมุ่งหมายหลักของผู้หญิงคือการเป็นภรรยา ผู้ชายคือการเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์แบบมากขึ้น เฮเกล (Hegel) เสนอคล้ายคลึงกันว่า ชีวิตทั้งหมดของผู้หญิงอยู่ที่ครอบครัว แต่สาระชีวิตของผู้ชายอยู่ที่รัฐและอาชีพ นอกจากนี้ ยังมองว่าผู้หญิงขาดความสามารถในเรื่องเหตุผล และมีพฤติกรรมอยู่บนอารมณ์และความรู้สึก (น. 7-8) ผู้ชายเป็นด้านที่มีใช้ความคิดและเหตุผล (Reason) ต่างจากผู้หญิงที่เน้นอารมณ์และความรู้สึก (Emotion) ความแตกต่างนี้เป็นแก่นแกนที่เป็นคุณสมบัติตายตัว (Essence) ทำให้สถานภาพของหญิงตกเป็นรองชาย

แมรี่ โวลสโตนคราฟ์ (Marry Wollstonecraft) นักสตรีนิยมชาวอังกฤษ เสนอแนวคิดที่ท้าทายต่อความเชื่อเกี่ยวกับความเป็นชายและหญิงที่มีมาแต่เดิม ปฏิเสธในเรื่องความด้อยของผู้หญิง ในหนังสือ A Vindication of the Right of Woman ว่าความคิดที่ว่าผู้หญิงเป็นเพศอ่อนแอขาดความคิดที่เป็นเหตุเป็นผล (Rational Thinking) ไม่รู้จักใช้สมอง จุกจิก สนใจต่อเรื่องความสวยงาม ไร้สาระ หมกมุ่นในเรื่องของความรัก ไม่มีเหตุผล และเจ้าอารมณ์ เป็นผู้ที่ช่วยเหลือตัวเองไม่ได้ ตกอยู่ภายใต้ความครอบงำทางอารมณ์ ฯลฯ เป็นความคิดที่ผู้ชายสร้างขึ้นเพื่อตอบสนองความต้องการของตนเอง ซึ่งเป็นผลของการอบรมเลี้ยงดู ฝึกฝน หรือการศึกษาที่ผู้หญิงได้รับ

เพราะผู้หญิงถูกห้ามไม่ให้ใช้ความคิด ดังนั้น จึงต้องเปลี่ยนแปลงระบบการศึกษาเพื่อที่จะทำให้ผู้หญิงมีความเป็นเหตุผลและอิสระ โดยที่ผู้หญิงต้องได้รับการศึกษาที่เท่าเทียมกับชาย จะทำให้เป็นอิสระเพราะมีรายได้สามารถที่จะเลี้ยงดูตัวเองได้โดยไม่ต้องพึ่งพาสามี เป็นนักสตรีนิยมคนแรก (วารุณี ภูริสินสิทธิ์, 2545, น. 32-38) ที่เสนอว่าความแตกต่างระหว่างชายและหญิงที่ปรากฏเป็นผลมาจากสภาพแวดล้อมทางสังคม มิใช่เป็นความแตกต่างกันตามธรรมชาติดังที่นักปรัชญาทั้งหลายกล่าวอ้างมาตลอด ท้าทายความเชื่อเรื่องค่านิยมว่าคุณธรรมเป็นเรื่องของเพศ ผู้หญิงและผู้ชายมีคุณธรรมและความดีที่แตกต่างกัน ขึ้นอยู่กับคุณลักษณะแต่ละเพศที่แตกต่างกันตามธรรมชาติ เช่น คุณธรรมที่ดีของผู้หญิงคือความเป็นคนว่านอนสอนง่าย อ่อนหวาน เรียบร้อย ในขณะที่ผู้ชายคือ ความเข้มแข็ง ความเป็นผู้นำ เป็นต้น ปฏิเสธความเป็นผู้หญิงตามธรรมชาติแบบนี้ เสนอว่ามีเฉพาะความเข้มแข็งทางสรีระเท่านั้นที่ผู้ชายมีเหนือผู้หญิง นอกนั้นผู้ชายและผู้หญิงเสมอกันตามธรรมชาติ คุณธรรมที่มีความสำคัญมาก คือ อิสรภาพและความเป็นเหตุผล เพราะทำให้มนุษย์อยู่เหนือสัตว์อื่น ๆ ต้องการให้ผู้หญิงเป็นอิสระ เป็นตัวของตัวเอง และใช้เหตุผลแทนอารมณ์และความรู้สึก เพื่อตอบโต้ข้อเสนอของนักปรัชญาตะวันตกที่เสนอว่าความเป็นตัวตนของผู้หญิง คือมีอารมณ์และความรู้สึกเป็นหลัก การที่ผู้หญิงถูกมองว่าผูกพันกับอารมณ์และความรู้สึกนี้เองทำให้ถูกประเมินจากสังคมว่าด้อยกว่าชายอันเนื่องมาจากความแตกต่างทางด้านสรีระ และคุณสมบัติภายในที่เกี่ยวข้องกับอารมณ์และความรู้สึก เป็นการแบ่งขั้วตรงข้ามระหว่างหญิงชาย จัดตำแหน่งแห่งที่ของหญิงชาย ดังนั้น ผู้หญิงจึงต้องปฏิเสธการใช้อารมณ์ (น. 32-38)

การปลูกฝังค่านิยมจากการอบรมเลี้ยงดูระหว่างหญิงชายก็แตกต่างกัน ผู้ชายถูกอบรมเลี้ยงดูให้เป็นผู้นำครอบครัว เป็นสัญลักษณ์ของเพศที่มีเหตุผล อัตลักษณ์เชื่อมโยงกับสังคม และในทางศาสนายังเป็นเพศที่เหมาะสมกับการปฏิบัติธรรม หมายถึง หากบวชเป็นพระสงฆ์ก็จะได้รับความเชื่อถือยกย่อง นอกจากนั้น เพศชายยังมีแนวโน้มที่จะบรรลุธรรมสูง ส่วนผู้หญิงกลับถูกปลูกฝังให้มีบทบาททางด้านครัวเรือน ตั้งแต่เรื่องร่างกายถูกให้ค่าว่าไม่สะอาดเพราะต้องผูกติดกับการให้กำเนิด เป็นสัญลักษณ์ของความอุดมสมบูรณ์ การแต่งงาน การเลี้ยงดูเด็ก ความเป็นแม่ ซึ่งเป็นคุณสมบัติที่ตรงข้ามกับการมีชีวิตที่สันโดษอย่างสิ้นเชิง ซึ่งหมายความว่าผู้หญิงไม่อยู่ในเงื่อนไขที่จะบวชเป็นพระได้ หรืออีกนัยยะหนึ่งก็คือ ผู้หญิงไม่มีอิสระจึงไม่ได้รับการยอมรับว่าสามารถทำหน้าที่ของนักบวชอย่างสมบูรณ์ตามอุดมคติของศาสนา ทั้งที่จริงแล้ว เพศเป็นเพียงความแตกต่างแห่งเรือนร่างเท่านั้น เพราะการปฏิบัติธรรมเพื่อให้บรรลุพระนิพพานเป็นเรื่องของการซักฟอกจิตให้หมดกิเลส ดังนั้น “จิตไร้เพศ และเพศก็ไม่มีตัวตนในระดับโลกุตรธรรม” แต่ความแตกต่างในการอบรมเลี้ยงดู และการสร้างคุณค่าทางเพศแตกต่างกัน ทำให้เกิดการแบ่งงานตาม

เพศ ผู้ชายมีบทบาทในทางสังคม รวมทั้งการให้ความหมายในเรื่องเพศชายว่าเป็นหลักในการปฏิบัติธรรมมากกว่าหญิง ทำให้คุณค่าระหว่างหญิงชายในศาสนาแตกต่างกัน

ไอริจ ยังจ์ (Iris Young) นักสตรีนิยมสายสังคมนิยม (Social Feminism) เสนอแนวคิดเกี่ยวกับเรื่องการแบ่งงานกันทำตามความเป็นเพศ (gender division of labour) ว่าในสังคมก่อนทุนนิยม ผู้หญิงและผู้ชายในฐานะสามีภรรยา เป็นเสมือนหุ้นส่วนกันทางเศรษฐกิจ แต่เมื่อเกิดระบบทุนนิยม งานกับบ้านได้ถูกแยกกันอย่างเด็ดขาด ผู้ชายถูกกำหนดให้เป็นแรงงานหลัก ส่วนผู้หญิงถูกผลักให้ไปอยู่ชายขอบในกิจกรรมทางเศรษฐกิจ โดยนิยามให้ผู้หญิงเป็นกำลังแรงงานชั้นสอง และเป็นแรงงานสำรองราคาถูก ปรากฏการณ์ดังกล่าวทำให้เกิดการเหลื่อมล้ำทางเพศขึ้น (วารุณี ภูริสินสิทธิ์, 2545, น. 122-129) ระบบอุตสาหกรรมในสังคมทุนนิยมทำให้ผู้หญิงถูกจัดให้อยู่ภายในบ้าน แบ่งแยกพื้นที่ของผู้หญิงเป็นพื้นที่ส่วนตัว (Private space) ที่ไม่เกี่ยวข้องกับพื้นที่สาธารณะและพื้นที่ทางการเมือง พื้นที่ส่วนตัวเป็นพื้นที่ ๆ ไม่ได้รับการเหลียวแลเอาใจใส่อย่างจริงจัง ถือเป็นเรื่องที่สังคมและรัฐไม่ต้องเข้าไปยุ่งเกี่ยวก็ได้ ส่วนผู้ชายอยู่ในพื้นที่สาธารณะ (Public space) ส่งผลกระทบทำให้ผู้หญิงตกอยู่ในโอกาสพึ่งพา ซึ่งสอดคล้องกับระบบศาสนาระหว่างสงฆ์กับชี ในเรื่องการแบ่งงานกันทำและการจัดแบ่งพื้นที่ ภายใต้ระบบศาสนา ผู้หญิงที่มาบวชเป็นแม่ชีแล้วก็ยังต้องมีบทบาทในการช่วยเหลือขวนขวายงานวัดเช่นกัน นอกจากจะปฏิบัติธรรมแล้วก็ยังต้องมีบทบาทหน้าที่ในครัว ทำอาหาร ทำความสะอาด ปัดกวาดสถานที่ อีกด้วย อาทิเช่น ศาลาฉันอาหาร ลานวัด ฯลฯ ต้องประพฤติตนให้เป็นประโยชน์แก่องค์กร เพื่อที่จะได้ไม่ถูกตำหนิว่าเป็นเพียงผู้อาศัยที่ไม่เป็นประโยชน์กับวัดทั้งนี้เพื่ออาศัยปัจจัยสี่ ชีวิตประจำวันของแม่ชีส่วนใหญ่จึงจำเป็นต้องเกี่ยวข้องกับเรื่องของทำความสะอาดและการทำอาหารถวายพระสงฆ์

แม่ชีอยู่ร่วมกับสงฆ์ ภายในวัดก็มีการแบ่งเขตระหว่างสงฆ์กับชีเช่นกัน พื้นที่บางแห่งได้ถูกจัดแยกให้เป็นส่วนเฉพาะสงฆ์เท่านั้น เช่น ศาลาฉันภัตตาหารเป็นที่ทำภัตกิจ โรงเรียนเป็นพื้นที่สงฆ์ในการสอนปริยัติธรรม อาสนสงฆ์เป็นที่นั่งเฉพาะเพื่อบรรยายธรรม โบสถ์ใช้เป็นที่เทศน์อบรมสั่งสอนประชาชนทั่วไป ถือเป็นพื้นที่สาธารณะ (Public space) ส่วนพื้นที่ของแม่ชีจะแยกตามหน้าที่ในวัด เช่น พื้นที่ครัวใช้ในการประกอบอาหารของแม่ชีทำครัว สถานที่สวดมนตร์และทำสมาธิภาวนาเป็นพื้นที่ของแม่ชีปฏิบัติธรรม เป็นต้น ถือเป็นพื้นที่ส่วนตัว (Private space) ที่ถูกจัดแยกออกจากพื้นที่สงฆ์ แม่ชีถูกจัดให้อยู่ในพื้นที่ส่วนตัวอย่างเฉพาะเจาะจง จะเห็นได้ว่า ในทางธรรมก็มีการแบ่งพื้นที่และบทบาทหญิงชายเช่นเดียวกันกับโลกภายนอก ในขณะที่พระภิกษุเป็นผู้นำกระแสหลัก ทำหน้าที่สำคัญในพื้นที่สาธารณะ เป็นผู้สอนปริยัติธรรมและสมาธิภาวนาและปกครองแม่ชี แม่ชีมีสถานภาพต่ำกว่าสงฆ์อย่างชัดเจน การที่มีสถานภาพที่ต่ำกว่าสงฆ์ส่งผลต่อตัวตนของแม่ชีที่บางครั้งอาจแยกไม่ออกว่าเป็นผู้รับใช้หรือเป็นผู้ปฏิบัติธรรม

ทฤษฎีคนชายขอบ (Marginality)

วัฒนธรรมประเพณีไทยที่มีผู้ชายเป็นจุดศูนย์กลางผสมผสานกับคำสอนในทางศาสนาพุทธ กล่าวถึงสถานภาพของผู้หญิงเป็นศัตรูของพรหมจรรย์ การไม่มีภิกษุณีในประเทศไทยและสังคมไม่ให้ความสำคัญแม่ชี แม้ว่าจะมีรูปแบบการปฏิบัติธรรมก็ตาม แต่ถูกลดทอนคุณค่าลงจากความแตกต่างทางการบวช ปัญหาเพศสภาพ รวมทั้งปัญหาอื่น ๆ ส่งผลทำให้สังคมมองแม่ชีเป็นภาพเหมารวมแบบเดียว (Stereotype) ดังนั้น จึงต้องนำแนวคิดเรื่องคนชายขอบ มาเป็นกรอบในการวิเคราะห์ เปิดให้เห็นว่าแม่ชีมีการปรับเปลี่ยนตัวตน ดิ้นรน ต่อรองภายใต้ระบบวัด เพื่อให้สามารถดำรงอยู่ได้ และไม่ได้มีรูปแบบและสถานภาพที่ถูกจัดให้อยู่เฉพาะชายขอบของศาสนาเท่านั้น

ความหมายของคนชายขอบ

ในกระบวนการกลายเป็นคนชายขอบ สุริชัย หวันแก้ว (2544, น. 6) ได้สรุปความคิดเรื่องคนชายขอบว่า

คนชายขอบ (marginal people) คือ กลุ่มคนที่มีชีวิตอยู่กึ่งกลางหรือห่างไกลจากศูนย์กลางทั้งในทางภูมิศาสตร์และสังคมวัฒนธรรม ในทางภูมิศาสตร์มักจะเป็นกลุ่มคนที่ต้องเคลื่อนย้ายจากภูมิลำเนาดั้งเดิมด้วยเหตุผลทางธรรมชาติ เศรษฐกิจ การเมืองและสังคมวัฒนธรรม กลายเป็นคนกลุ่มน้อยในสังคมใหม่ วัฒนธรรมประจำกลุ่มจึงเป็นวัฒนธรรมย่อยที่ไม่ได้รับการยอมรับหรือได้รับการเลือกปฏิบัติจากผู้คนในกระแสวัฒนธรรมหลัก ถูกเลือกให้อยู่ในภาวะที่ไร้อำนาจในการใช้ชีวิตเยี่ยงคนอื่น ๆ ในสังคม หรือถูกทำให้เป็นอื่นโดยการถูกกีดกันจนทำให้รู้สึกแปลกแยกเนื่องจากการประพฤติปฏิบัติ หรือมีคุณลักษณะไม่ตรงตามบรรทัดฐานที่สังคมส่วนใหญ่ต้องการ คำนี้เป็นคำที่คนกลุ่มที่มีอำนาจสร้างขึ้น เพื่อใช้เรียกคนอีกกลุ่มหนึ่งที่มีคุณลักษณะ วิถีชีวิตความเป็นอยู่ หรือแนวทางการดำเนินชีวิตที่แตกต่างจากตน

สภาวะความเป็นคนชายขอบ (marginality) (ชูศักดิ์ วิทยาภัค, 2541, น. 17-18) คือการอธิบายโลกทางสังคม (Social world) ของกลุ่มคนสมัยใหม่ (modernity) จึงเป็นการอธิบายความแตกต่าง ไม่ใช่ความล้าหลัง ความน่ารังเกียจ หรือความติดยึดกับประเพณีเก่า (สุริชัย หวันแก้ว, 2544, น. 16) อานันท์ กาญจนพันธ์ (2545, น. 1) ได้อธิบายว่า “คนชายขอบ” เป็นภาษาในวงวิชาการที่ใช้เรียกกลุ่มคนอันหลากหลาย ที่ต้องกลายเป็นเหยื่อของการลดทอนความเป็นมนุษย์ โดยการลดทอนความเป็นมนุษย์ส่งผลให้คุณค่าของความเป็นคนลดน้อยลง และส่งผลให้คนกลายเป็น

สิ่งของบางอย่างที่ตายตัว เช่น การทำให้เป็นสินค้า (commoditization) และการติดป้ายให้มีลักษณะอย่างใดอย่างหนึ่งในแง่ลบ (stigmatization) หนังสือเรื่อง “ชีวิตชายขอบ: ตัวตนกับความหมาย” (ปริตตา เฉลิมเผ่ากอ อนันตกูล, 2545) *เป็นบรรณาธิการ* สรุปว่า “คนชายขอบ” เป็นกลุ่มคนที่ต้องเผชิญกับสภาวะความด้อยโอกาส ไร้อำนาจ ถูกกีดกัน ถูกมองข้าม ถูกมองว่าแปลกแยกจากบรรทัดฐาน กฎระเบียบ ศีลธรรม และได้รับการแบ่งแยกว่าเป็น “คนอื่น” ของสังคม หรือถูกจัดให้เป็นคนชนชั้นล่างสุด รวมถึงได้รับการจัดไว้ในวัฒนธรรมกลุ่มย่อย (subcultures) และถูกกดทับไว้ (subaltern group) (สุริชัย หวันแก้ว, 2544, อ้างถึงใน กนกศักดิ์ แก้วเทพ, 2545)

ปริตตา เฉลิมเผ่า กออนันตกูล (2545) *เป็นบรรณาธิการ* อธิบายว่า ความเป็นคนชายขอบ ไม่ใช่เรื่องของการถูกกันให้ไปอยู่ในตำแหน่งทางสังคมที่ด้อยโอกาสทางเศรษฐกิจ หรืออำนาจ หรือไม่เข้าประเภทแต่เพียงอย่างเดียว หากยังเป็นเรื่องของความรู้ และความจริงที่ถูกสร้างขึ้นมามองเขา แทนตัวเขา ความรู้และความจริงเหล่านี้กลายเป็น “สามัญสำนึก” ที่รับรู้และเข้าใจกันโดยไม่ต้องตั้งคำถาม ผู้ที่อยู่ในตำแหน่งชายขอบเองก็อาจจะรับหรืออ้างอิงไปเป็นความจริงเกี่ยวกับตัวเองด้วย รวมทั้งมีการต่อต้าน โต้แย้ง ปฏิเสธในเวลาเดียวกัน

การสร้าง “ภาพลักษณ์” ของคนชายขอบ คือ การสร้างความคิดนามธรรม หรือการยกระดับข้อมูลเฉพาะที่เฉพาะแห่งของคนชายขอบ เพื่อที่จะทำให้เกิดความหมาย ซึ่งทำให้สังคมรับรู้ภาพรวมว่า คนชายขอบนั้นมีความหมายทางสังคมอย่างไร การสร้างภาพลักษณ์นี้เป็นส่วนสำคัญสำหรับกระบวนการเบียดขับคนบางกลุ่มให้ไปอยู่ที่ชายขอบ การสร้างภาพลักษณ์ให้ภาพพจน์ของคนชายขอบเป็นไปในทางลบ เป็นสาเหตุให้กลุ่มคนเหล่านี้หมดพลังที่จะพึ่งตนเอง ความซับซ้อนของกระบวนการสร้าง “คนชายขอบ” นี้ทำให้เหตุแห่งความทุกข์ยากของผู้คนชายขอบไม่เคยปรากฏต่อสังคมอย่างเป็นจริงตลอดมา นอกจากนั้น สังคมส่วนใหญ่มีความรู้สึกว่าคนชายขอบเป็นภาระต่อสังคม อีกทั้งยังเป็นต้นเหตุของปัญหาสังคมอีกด้วย อีกทั้งสื่อมวลชนก็รายงาน “ข่าว” และ “ความเห็น” ตอกย้ำภาพลักษณ์ของคนเหล่านี้ รวมทั้งทำให้เกิดความรู้สึกว่า “คนชายขอบเป็นปัญหาที่ต้องจัดการ” ส่งผลให้ผู้คนใจคอคับแคบลง จนกลายเป็นผลร้ายต่อความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันทางสังคม

การพิจารณาแก้ไขปัญหาเกี่ยวกับคนชายขอบที่ผ่านมา มักจะศึกษาโดยวิธีการคิดว่าคนชายขอบว่าเป็นกลุ่มเป้าหมาย ของนโยบายที่ต้องจัดการ โดยมองมองจากเบื้องบนและไม่ให้โอกาสฝ่ายที่ตกอยู่ในสภาวะลำบากได้มีส่วนร่วมพูดร่วมคิด และร่วมนิยามสภาพปัญหา และกำหนดมาตรการแทรกแซง (สุริชัย หวันแก้ว, 2544, น. 96) มาจากเบื้องบนคือหน่วยงานของรัฐบาลหรือจากนักวิชาการเท่านั้น วิธีคิดแบบนี้มีข้อจำกัดในเรื่องมิติความเข้าใจต่อสภาวะแวดล้อมทางสังคมวัฒนธรรมจำเพาะของ “กลุ่มเป้าหมาย” มิได้ศึกษาโดยเอาคนชายขอบเป็นศูนย์กลางของ

การศึกษา กล่าวคือ มักจะกล่าวถึงคนที่ด้อยโอกาสและผู้ประสบปัญหาโดยภาพที่หลุดลอยออกจากบริบทชีวิตของเขา (De-Contextualization) ละเลยความเป็น “ตัวตน” ของเขาซึ่งมีสภาพเป็น “เหยื่อ” หรือ “ผู้รับเคราะห์“ (De-Subjectivization) โดยไม่สนใจใส่ในประสบการณ์จริง คำให้การจากปากคำของพวกเขา หรืออีกนัยหนึ่งขาดการมีส่วนร่วมของ “เจ้าทุกข์” หรือ “ผู้รับเคราะห์” ซึ่งเป็นภาวะที่เจ้าตัวมิได้เลือกเองและมิอาจควบคุมได้

ป่าเจ็ดชั้นปัญญาปราชญ์ (กรรณิกา พรมเสาร์ และ เบญจา ศิลารักษ์, 2542, น. 26) เป็นงานวิจัยที่เปิดโอกาสให้เสียงของคนชายขอบเอง เป็นการเล่าเรื่องด้วยเสียงของชาวปกากะญอได้พูดถึงความรู้สึกนึกคิดของพวกเขา จากคำบอกเล่าของพ่อหลวงจอนิ โอโดเชาว่า ใน พ.ศ. 2518 กรมป่าไม้มีโครงการปลูกป่าทดแทนการปลูกฝิ่น เรียกว่า “หน่วยปลูกป่า” แต่กลับถูกชาวปกากะญอเรียกว่า “หน่วยปลูกไม้ทำลายป่า” เจ้าหน้าที่ราชการมองวิถีการเพาะปลูกของชาวบ้านว่าเป็น “ไร่เลื่อนลอย” แต่ชาวบ้านมองว่าเป็นการทำ “ไร่หมุนเวียน” ที่เป็นภูมิปัญญาในการเก็บรักษาความสมดุลของระบบนิเวศ นโยบายแก้ไขปัญหาป่าไม้ได้กลายมาเป็นเรื่องใหญ่ เจ้าหน้าที่รัฐไม่เข้าใจทำให้เกิดปัญหาขัดแย้ง พวกชาวบ้านร่วมมือกันต่อสู้ โดยมีเครือข่ายความสัมพันธ์ และร่วมแรงร่วมใจกันคิดหาวิธีที่จะมีชีวิตและเสรีภาพตามภูมิปัญญาท้องถิ่นได้ (สุริชัย หวันแก้ว, 2544, น. 96)

กระบวนการทำให้เป็นคนชายขอบนั้นสัมพันธ์ซับซ้อนทั้งมิติพื้นที่กายภาพ มิติพื้นที่ทางสังคม ศาสนา วัฒนธรรม มิติทางเศรษฐกิจ และโดยเฉพาะมิติความสัมพันธ์เชิงอำนาจ หรือกระบวนการทางอำนาจที่กระทำต่อคนชายขอบ การกลายเป็นชายขอบของแม่ชีเป็นผลมาจากการปฏิรูปคณะสงฆ์ ในรัชกาลที่ 5 โดยเน้นรวมศูนย์คณะสงฆ์ไว้ที่ส่วนกลาง ก่อให้เกิดเส้นแบ่งตรึงพรหมแดนที่ชัดเจน (boundary) ที่เน้นพระสงฆ์เท่านั้นว่าเป็นนักบวช ซึ่งมีผลต่อกลุ่มที่ปฏิบัตินอกกรอบที่สงฆ์ให้คำนิยาม อาทิ เช่น แม่ชี รวมทั้งพวกพิธีกรรมต่าง ๆ ได้ถูกขจัดออกไป

สถานภาพของแม่ชีที่มีความคลุมเครือทำให้เกิดความสับสนในการตีความแม่ชีว่าเป็นนักบวชหรือไม่ หน่วยงานราชการตีความขัดกัน จนทำให้แม่ชีเป็นผู้เสียสิทธิในทุกด้าน ในด้านหนึ่งแม่ชีถูกมองว่าเป็นนักบวช เช่น คณะกรรมการกฤษฎีการะบุไว้ชัดเจนว่า “ชี” ตามรัฐธรรมนูญฉบับปัจจุบัน มีความหมายอยู่ในคำว่า “นักบวช” ด้วย ก.ก.ต. ก็ถือตามมตินี้ จึงถือว่า แม่ชีไม่มีสิทธิลงคะแนนเสียง กระทรวงมหาดไทยไม่ให้สิทธิแก่แม่ชีในการลงคะแนนเสียงเลือกตั้ง ส่วนอีกบริบทหนึ่งแม่ชีกลับถูกตีความว่าไม่เป็นนักบวช เช่น กรมการศาสนาตีความไม่ใช่นักบวช กระทรวงคมนาคมจึงไม่ลดหย่อนค่าโดยสาร เมื่อแม่ชีเดินทาง ขึ้นรถเมล์ถูกเก็บค่าโดยสาร กระทรวงสาธารณสุขไม่มีนโยบายยกเว้นค่ารักษาพยาบาลแม่ชีเจ็บป่วย เมื่อเข้ารักษาที่โรงพยาบาลต้องจ่ายค่ารักษา เมื่อไปติดต่อที่กระทรวงศึกษาธิการเพื่อศึกษาหรือในการเดินทางไปต่างประเทศติดต่อที่กระทรวงการต่างประเทศ ต้องใช้บัตรประชาชน เป็นต้น สถานะของแม่ชีถูกกันไม่ให้อยู่ใน

ฝ่ายเดียวกับสงฆ์ เป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นโดยที่รัฐเองก็มีส่วนในการทำให้เรื่องนี้สับสนมากขึ้น กลายเป็นคนชายขอบทั้งในวัดและสังคม ในความเห็นของดิฉัน แม่ชีควรที่จะเป็นผู้นำทางจิตใจของประชาชนในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของคณะสงฆ์ ควรได้รับการสนับสนุนให้ใช้ศักยภาพที่มีอยู่อย่างเต็มที่ในพุทธศาสนา ได้รับการศึกษาที่เหมาะสมเท่าเทียมพระสงฆ์ การให้ความหมายแม่ชีว่าเป็นนักบวชเป็นเรื่องที่สำคัญยิ่ง

สถานภาพของแม่ชีเป็นเพียงอุบาสิกาอาศัยวัด และถูกคาดหมายให้มีหน้าที่ต้องทำกิจต่าง ๆ เช่น ทำครัว ทำความสะอาด เป็นต้น ต้องเรียนรู้ ปรับตัว ต่อสู้ดิ้นรนเพื่อที่จะเอาตัวรอด หรือมีชีวิตอยู่ภายใต้สภาพการณ์ดังกล่าว เป็นสาระสำคัญของวิถีชีวิตชายชอบที่อาศัยอยู่ในวัฒนธรรมกระแสหลัก เนื่องจากแม่ชีขาดการศึกษา เครื่องมือที่เข้าถึงอำนาจ และถูกกีดกันออกจากระบบ การขาดการต่อรองอำนาจ และการจัดสรรทรัพยากร เป็นความรุนแรงเชิงโครงสร้างระบบศาสนาที่มีผลต่อ “ตัวตน” โดยรวมของแม่ชี

งานวิจัยคนชายขอบ

สำรวจพบงานวิจัยที่เกี่ยวกับคนชายขอบมากมาย ทำโดย นักวิชาการ นักวิจัย วิทยานิพนธ์ รวมถึงความรู้ทางสังคมประเภทต่าง ๆ เช่น งานเขียนเชิงสื่อสารมวลชน ข่าว หนังสือพิมพ์ ฯลฯ บทความนิตยสารซึ่งพูดถึงในฐานะกรณีศึกษา งานศึกษาวิจัยเรื่องคนชายขอบและการกลายเป็นคนชายขอบในสังคมไทย เช่น การศึกษาการกลายเป็นคนชายขอบในสังคมเมือง คนชายขอบท่ามกลางวิกฤตสิ่งแวดล้อมและความขัดแย้งในการจัดทรัพยากร ผู้คนที่ตกเป็นเหยื่อรับเคราะห์หรือต้องแบกรับความเสี่ยงภัยจากการพัฒนาโดยเฉพาะจากโครงการพัฒนาขนาดใหญ่ของรัฐ โครงการพัฒนาอุตสาหกรรม

การศึกษาคนชายขอบศึกษาโดยหน่วยราชการและกระทรวงต่าง ๆ ที่จัดขึ้นเพื่อใช้ประกอบการตัดสินใจในการกำหนดนโยบายต่อคนชายขอบ ปรากฏว่า “คนกลุ่มน้อย” “ชาวเขา” หรืออื่น ๆ ศึกษาสภาพชีวิต เช่น การแต่งกาย การดำรงชีพ พิธีกรรม ที่อยู่อาศัย เป็นต้น เป็นการศึกษาที่มองจากสายตาคนภายนอก มักแฝงไว้ด้วยทัศนะที่มองว่าเป็น “ปัญหา” (ของรัฐ) การกำหนดนโยบายของรัฐที่มีต่อคนชายขอบในลักษณะที่ต้องการจำกัด ควบคุมหรือพยายามจะผสมกลมกลืน (assimilation) หรือไม่ก็เป็นงานศึกษาที่มองจากมุมของการรวมคนชายขอบเข้ากับศูนย์กลางและวัฒนธรรมไทย กระบวนการทำให้เป็นคนชายขอบในบริบทต่าง ๆ งานที่สะท้อนเสียงของคนชายขอบ ตลอดจนนโยบายของรัฐ ที่สะท้อนเสียงของคนชายขอบ นำเสนอตัวตนและเรื่องราวของคนชายขอบในบริบทแห่งการพัฒนา แสดงถึงมิติการเป็นผู้กระทำการของคนชายขอบ

ร่องรอยการต่อสู้ และการต่อต้านขัดขืนต่ออำนาจในวิถีชีวิตประจำวันของคนชายขอบ แม้ในท่ามกลางบริบทและเงื่อนไขเชิงโครงสร้างที่ทำให้ตกเป็นฝ่ายถูกกระทำ งานที่ตระหนักถึงแง่มุมของตัวตน และการต่อต้านขัดขืนของคนชายขอบต่อภาวะที่ถูกทำให้เป็นคนชายขอบนั้นนับว่ายังมีอยู่ไม่มากนัก

งานวิจัยที่กล่าวมามักกระทำโดยนักวิจัยเท่านั้น มิได้เป็น “คนใน” นักวิชาการซึ่งมีสถานภาพเป็นเพียง “คนนอก” หรืองานที่นักวิจัยบันทึกสะท้อนเสียงของคนชายขอบเอง อาทิ ป่าเจ็ดชั้นปัญญาปราชญ์ ถ่ายทอดชีวิตของปกากะญอคนหนึ่ง ซึ่งอยู่ในฐานะชนกลุ่มน้อยของสังคมไทย ก็อาจยังไม่เข้าใจ “ตัวตน” และ “ปัญหาที่แท้จริง” แต่งานวิจัยนี้เป็นงานวิจัยที่แตกต่างไปจากงานวิจัยอื่น ๆ ข้างต้น เพราะสถานภาพของผู้วิจัยเป็นแม่ชี ซึ่งเป็นคนชายขอบในศาสนาเอง ทำให้เห็นความสำคัญของตำแหน่งแห่งที่ผู้วิจัยมีผลต่องานวิจัย ผู้วิจัยเข้าใจบริบทของผู้หญิงในศาสนา ด้วยการใช้วิธีวิทยาด้วยการรับฟังแม่ชีบอกเล่าถึงปัญหา และสร้างความเข้าใจโดยอิงบริบท (Contextualization) ควบคู่ไปกับการส่งเสริม ให้สังคมได้รับทราบและรับฟังประสบการณ์จากปากคำของพวกเธอให้มากขึ้น ซึ่งจะทำให้คนภายนอกได้รู้จักบริบทในชีวิตประจำวันความทุกข์ความสุขของความเป็นนักบวชหญิง (Subjectivization) ในฐานะผู้วิจัยก็เป็นแม่ชีเช่นเดียวกับผู้ให้สัมภาษณ์ การมีประสบการณ์ร่วมกันมีความสำคัญในการรับรู้ตำแหน่งแห่งที่ของตัวตนสถานภาพ และสามารถร่วมแก้ไขปัญหาได้ดีกว่าผู้ที่มิได้เป็นแม่ชีโดยตรง ดังนั้น การรับฟังเสียงของคนชายขอบย่อมเป็นสิ่งสำคัญและเป็นสิ่งที่ขาดไม่ได้ในงานวิจัยนี้

ปัจจุบันการศึกษาคนชายขอบให้ความสำคัญกับประเด็นการต่อรองของคนชายขอบ ซึ่งแตกต่างจากการศึกษาในอดีต ที่ศึกษาคนชายขอบในฐานะเหยื่อหรือผู้ถูกกระทำเท่านั้น การศึกษาเรื่องการต่อรองของแม่ชีจึงมีความจำเป็นที่จะทำให้เห็นอีกมิติของแม่ชี ที่พยายามต่อรองกับระบบที่เป็นอยู่ เมื่อสังคมให้ความสำคัญและกล่าวถึงแม่ชีว่าเป็นประชากรครึ่งหนึ่งในศาสนา คงจะมีเหตุผลเพียงพอหากจะเชื่อมโยงว่า การที่แม่ชีขาดโอกาสพัฒนาทางจิตวิญญาณความเอื้อเฟื้อจากสังคม เนื่องจากโครงสร้างของสงฆ์ได้สร้างความไม่เท่าเทียม อันนำไปสู่ความแปลกแยกและแตกต่าง ในที่สุดแม่ชีต้องใช้ความพยายามอย่างมาก ที่จะต่อสู้กับกระแสวัฒนธรรมและกฎหมายซึ่งเว้นพื้นที่สำหรับการเป็นนักปฏิบัติธรรมหญิงเพียงเล็กน้อย การเล่าเรื่อง (Story Telling) การบวชจากชีวิตประจำวันของแม่ชี เป็นตัวอย่างในด้านการต่อสู้ (Site of Struggle) ส่วนหนึ่งนำมาจากประสบการณ์ชีวิตของผู้ศึกษาเอง จากจุดยืนของตนเองที่เป็นผู้หญิงที่มีการศึกษามาจากพื้นฐานครอบครัว และมีความเชื่อในเรื่องศาสนาแตกต่างจากที่กระแสสังคมหลักให้ความหมาย บางรูปมีความเห็นภายใต้กรอบของปิตาธิปไตย ซึ่งจะได้เปรียบเทียบความคิดที่แตกต่างกันตามความเชื่อของแม่ชีแต่ละรูปภายใต้สถานการณ์และบริบทเดียวกัน การตีความ

ความรู้สึกและบริบทในชีวิตประจำวันของแม่ชี เพื่อสะท้อนตัวตนที่แท้จริงจากเสียงของแม่ชีที่อยู่ในระบบวัด วิเคราะห์ความสัมพันธ์ นอกจากนั้น แม่ชีที่ให้สัมภาษณ์ในงานวิจัยบางรูปอาจมีคำนิยามการให้ความหมายการบวชที่ต่างจากสังคมปิตาธิปไตย กฎหมาย และมองนอกกรอบของสังคมปิตาธิปไตยที่ให้ความหมายของแม่ชี จะทำให้เห็นตัวตนของแม่ชีที่แตกต่างออกไปจากภาพเหมารวมของสังคม เพื่อรื้อถอน (Deconstruction) ภาพมายาคติ ของสังคม สร้างความเข้าใจผู้หญิงในศาสนาใหม่ และเป็นเครื่องมือสำคัญที่จะเปลี่ยนแปลงทัศนคติของคนสังคม

ทฤษฎีอัตลักษณ์

อัตลักษณ์ (Identity) มีรากศัพท์มาจากภาษาละติน คือ identitas เดิมใช้คำว่า idem ซึ่งมี ความหมายเหมือนกับคำว่า the same มีความหมายสองนัยคือ ความเหมือนและความเป็นลักษณะเฉพาะที่แตกต่างออกไป ตีความหมายการเหมือนกันบนพื้นฐานของความสัมพันธ์และการเปรียบเทียบกันในแง่สองมุมมองจากความคล้ายคลึงและความแตกต่าง (ขวัญชีวัน บัวแดง, 2547, น. 32-33)

ความหมายของอัตลักษณ์

อัตลักษณ์เป็นความรู้สึกนึกคิดที่บุคคลมีต่อตนเองว่า “ฉันคือใคร” ซึ่งจะเกิดขึ้นมาจากการปฏิสังสรรค์ระหว่างตัวเรากับคนอื่น โดยผ่านการมองตัวเองและคนอื่นมองเราในขณะนั้น แสดงให้เห็นถึงการเชื่อมโยงระหว่างตัวเรากับสังคมที่เราอาศัยอยู่ ช่วยทำให้เรารู้ว่า เราเป็นใครและเราจะสัมพันธ์กับคนอื่น ๆ และโลกที่เราอาศัยอยู่ได้อย่างไร รวมทั้งเป็นเครื่องมือทางความคิดที่ช่วยให้เราเข้าใจการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและโลก เป็นผลผลิตที่สำคัญของสังคมที่เราอาศัยอยู่และความสัมพันธ์ของเรากับคนอื่น เป็นการจัดเตรียมการเชื่อมโยงระหว่างบุคคลกับโลกที่อาศัยอยู่ (Woodward, 1997, pp. 1-3) ซึ่งถูกกำหนดความแตกต่างระหว่างเพศ เชื้อชาติ ศาสนาและ วัฒนธรรมประเพณี เป็นต้น

นอกจากอัตลักษณ์จะเป็นผลผลิตที่สำคัญของสังคมที่เราอาศัยอยู่และความสัมพันธ์ของเรากับคนอื่นแล้ว ยังรวมไปถึงเรื่องว่า “ฉันมองตัวเองอย่างไรและคนอื่น ๆ มองฉันอย่างไร” จึงเป็นสิ่งที่เกี่ยวพันกับตัวตน (subjective) และสิ่งที่อยู่ภายใน และสิ่งที่อยู่ภายนอก (external) เป็นการกำหนดตำแหน่ง (position) ที่ระลึกรู้ทางสังคม ซึ่งเกิดจากคนอื่นรับรู้ด้วยไม่ใช่แค่ตัวเราเท่านั้น อย่างไรก็ตาม การที่เรามองตัวเองอย่างไรและคนอื่นมองเราอย่างไรนั้นอาจไม่สอดคล้องกันเสมอไป

(พิศิษฎ์ คุณวโรตม์, 2545, น. 6) เช่น อัตลักษณ์ทางเพศ (Gender Identity) การที่เรารับรู้ตนเองว่าเราคือผู้หญิงหรือผู้ชาย และความเป็นผู้หญิงหรือความเป็นผู้ชาย ถูกถ่ายทอดผ่านวัฒนธรรม การศึกษา การขัดเกลา และแม่แบบทางสังคม ได้กำหนดบทบาทให้แก่เรา ทำให้เรารู้ว่า เราควรจะดำเนินชีวิต และดำเนินความสัมพันธ์กับสิ่งต่าง ๆ รอบตัวเราอย่างไร อัตลักษณ์ทางเพศนั้นส่งผลกระทบอย่างสำคัญต่อการดำเนินชีวิต และการดำเนินความสัมพันธ์ระหว่างชายหญิง โดยที่ผู้ชายและผู้หญิงหลายคนอาจไม่รู้สึกตัวเลยแม้แต่น้อย และคิดเอาว่า อัตลักษณ์ทางเพศเป็นเรื่องธรรมชาติ และติดตัวเรามาตั้งแต่เกิด แท้ที่จริงแล้ว ได้มีการโต้แย้งว่าอัตลักษณ์ทางเพศ มิได้เป็นเรื่องธรรมชาติ หรือติดตัวเรามาตั้งแต่เกิดแต่อย่างใด หากแต่เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นท่ามกลางระบบสังคมที่มีการผลิตซ้ำวัฒนธรรม “ชายเป็นใหญ่” (Patriarchy) อันเป็นสังคมที่ยึดถือความเชื่อต่อไปนี้อย่างเหนียวแน่น

การครอบงำ

นอกจากหญิงชายจะมีอัตลักษณ์ทางเพศแตกต่างกันแล้ว อัตลักษณ์ของเพศหญิงยังตกอยู่ภายใต้การครอบงำจากวาทกรรมทางศาสนาในระบบปิตาธิปไตยที่สร้างนิยามเรื่องคุณค่าทางเพศแตกต่างกันอีกด้วย มีการสร้างภาพลักษณ์ต้นแบบ (Stereotype) ระหว่างหญิงชายต่างกัน (Hall, 1997, p. 258, อ้างถึงใน อภิญญา เฟื่องฟูสกุล, 2543, น. 80) นิยามเทคนิคการสร้างภาพลักษณ์ต้นแบบว่าหมายถึงการเลือกดึงคุณสมบัติบางสิ่งบางอย่างของบุคคลที่เด่นชัด มีชีวิตชีวา เข้าใจง่าย เป็นที่รับรู้ทั่วไป และลดทอนอัตลักษณ์บุคคลลงไปเป็นคุณสมบัติไม่กี่อย่างเหล่านั้น วิธีการลดทอนก็คือ ทำให้เป็นคุณสมบัติเหล่านั้นสุดขั้วเกินจริงเพื่อให้เข้าใจง่าย นอกจากนั้นยังต้องสร้างอัตลักษณ์คู่ตรงข้ามออกมา เช่น อัตลักษณ์คู่ตรงข้ามระหว่างหญิงชายและคู่ตรงข้ามที่ถูกสร้างขึ้นมานี้มีการให้ค่าไม่เท่ากัน น้ำหนักความสำคัญและค่าเชิงบวกจะอยู่ที่ผู้ชาย ดังนั้นคู่ตรงข้ามทางเพศก็คือการสร้างอุดมการณ์อำนาจ เพื่อปิดกั้นกีดกันและให้ค่าเชิงลบแก่สัญลักษณ์ที่อยู่ตรงข้ามกับผู้ชาย ผลสำคัญที่สุดก็คือทำให้ อัตลักษณ์ของคนที่นิยามโดยคุณสมบัติไม่กี่อย่างเหล่านั้น “หยุดนิ่ง” และกลายเป็นคุณสมบัติแก่นแกนในที่สุด

นอกจากการครอบงำโดยการสร้างภาพลักษณ์ต้นแบบแล้ว James C. Scott กล่าวถึงวิธีการสถาปนาอำนาจและการครอบงำโดยผ่านสัญลักษณ์และพิธีกรรม เช่น การปิดบังด้านที่ไม่พึงประสงค์ของอำนาจ (concealment) การเปลี่ยนแปลงภาพลักษณ์การครอบงำให้ดีขึ้นผ่านการใช้ภาษาและการแสดงอำนาจผ่านพิธีกรรม (ritual) เพื่อสร้างความยอมรับต่าง ๆ อันเป็นการรักษาความไม่เท่าเทียมกัน และกดให้ผู้ที่ถูกครอบงำอยู่ใต้อำนาจได้ การครอบงำโดยผ่านพิธีกรรมและ

สัญลักษณ์อาจเกิดได้เป็นครั้งคราว หรือเกิดขึ้นในชีวิตประจำวัน เช่น การทำความเคารพ การพูดจาสุภาพ อ่อนน้อมเป็นต้น พิธีกรรมจึงมีนัยเชิงอำนาจ เพื่อเป็นการยืนยันและตอกย้ำอำนาจที่เหนือกว่าของผู้กดขี่ ไม่เพียงแต่ผู้ถูกดขี่เท่านั้นที่จะต้องเข้าร่วมพิธีกรรม ไม่ว่าจะเต็มใจหรือไม่เต็มใจก็ตาม เพราะเกรงผลร้ายที่จะเกิดขึ้นจากการแสดงว่าไม่ร่วมมือ หรือขัดขืน ผู้นำเองก็ต้องมีพิธีกรรมหรือการแสดงออก (performance) ที่ยืนยันความเหนือกว่า และสร้างความชอบธรรมที่จะปกครอง เช่นการที่พระสงฆ์ปกครองแม่ชีผ่านความเหนือกว่าทางด้านสัญลักษณ์และพิธีกรรม ทั้งในระดับสาธารณะที่แม่ชีจะต้องแสดงความเคารพนอบน้อม ทำหน้าที่รับใช้งานด้านการจัดอาหารและการบริการแก่พระ หรือในด้านสัญลักษณ์เช่นการมีช่วงชั้นของการใช้คำศัพท์เฉพาะสำหรับพระ เช่นพระฉัน แต่ไม่ครอบคลุมแม่ชีซึ่งใช้คำว่ารับประทาน เป็นต้น (Scott, 1990, pp. 46-49) ขณะเดียวกันในกลุ่มแม่ชีก็มีการสร้างอัตลักษณ์ใหม่โดยใช้ภาษาและการเล่าเรื่อง เช่น เรื่องเล่าเกี่ยวกับแม่ชีที่มีความสามารถในการทำสมาธิวิปัสสนา จนสามารถเป็น “แม่ชีอาจารย์” หรือได้รับการยกย่องเป็น “คุณแม่” ก็เป็นการต่อรองและสร้างความหมายใหม่ให้อัตลักษณ์แม่ชี เป็นต้น

อัตลักษณ์เป็นผลจากวาทกรรม ซึ่งหมายถึง ชุดความหมายที่ระบบและกระบวนการในการสร้างหรือผลิต (constitute) เอกลักษณ์ (Identity) หรือความหมาย (Significance) ให้กับสรรพสิ่งในสังคมที่ห่อหุ้มเราอยู่ ไม่ว่าจะเป็นความรู้ ความจริง อำนาจ หรือตัวตนของเรา โดยอาศัยการพูด การเขียน และการใช้สัญลักษณ์ ที่มีความแตกต่างหลากหลายและต่างก็มียุทธศาสตร์เฉพาะตัวที่ไม่เหมือนกัน ถูกสร้างขึ้นมาจากความแตกต่างที่สามารถพูดได้อย่างถูกต้องในช่วงเวลาหนึ่ง ภายใต้กฎเกณฑ์และตรรกะชุดหนึ่งที่อาศัยภาษาหรือคำพูด ทำหน้าที่เก็บกด ปิดกั้นมิให้เอกลักษณ์หรือความหมายของบางอย่างเกิดขึ้น หรือทำให้เอกลักษณ์หรือความหมายของบางสิ่งที่ดำรงอยู่แล้วในสังคมเลือนหายไปได้พร้อม ๆ กัน และยังตรึงสิ่งที่สร้างขึ้นให้ดำรงอยู่ในสังคมและเป็นที่ยอมรับในวงกว้าง (วารุณี ภูริสินสิทธิ์, 2545, น. 167-168) จนกลายเป็น “วาทกรรมหลัก” (dominant discourse or episteme) ในสังคม

อัตลักษณ์ไม่ใช่สิ่งตายตัว เพราะเป็นสิ่งที่สร้างขึ้นจากวาทกรรม จึงสามารถปรับเปลี่ยนสถานะไปตามบริบทของสังคม วัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ในแต่ละช่วงเวลาได้ เมื่อตกผลึกแล้วอาจจะมีความคงที่ ปรับเปลี่ยน หรือเปลี่ยนแปลงไปอย่างสิ้นเชิง ขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์ของบุคคลในสังคมเป็นหลัก มีทั้งระดับที่เป็นปัจเจก (individual) และอัตลักษณ์ร่วมของกลุ่ม (collective) ในระดับปัจเจก บุคคลหนึ่งประกอบด้วยหลายลักษณ์ เช่น เพศสภาพ กลุ่มชาติพันธุ์ อาชีพ สถานภาพทางสังคมและศาสนา เป็นต้น ในความเป็นจริง อัตลักษณ์ของบุคคลประกอบขึ้นด้วยความสัมพันธ์ทางสังคมและปฏิบัติการอันมากมายที่บุคคลเกี่ยวข้องด้วย และในความสัมพันธ์นั้น บางครั้งก็ขัดแย้งกันและดำเนินไปอย่างไม่คงที่ เพราะฉะนั้น อัตลักษณ์ของแต่ละบุคคลจึงเป็นส่วน ๆ ที่

บางครั้งก็ขัดแย้งกันและเป็นพลวัต ทั้งนี้เพราะอัตลักษณ์ของปัจเจกบุคคลมิได้ประกอบไปด้วยแง่มุมเดียว แต่เกี่ยวเนื่องกับปัจจัยย่อยอื่น ๆ อีกมาก เช่น เรื่องของการศึกษา อายุ ชนชั้น หรืออาชีพ แตกต่างกันไปตามประสบการณ์ที่หลากหลายอีกด้วย (สุไลพร ชลวิไล, 2546, น. 6)

กระบวนการต่อรองความหมายของอัตลักษณ์

เมื่ออัตลักษณ์เป็นผลมาจากกระบวนการสร้างความหมายผ่านวาทกรรม คำถามที่สำคัญคือ ใครเป็นผู้สร้าง กำหนด หรือนิยามความหมายของอัตลักษณ์ อัตลักษณ์จึงเป็นพื้นที่แห่งการต่อรอง การนิยามและการให้ความหมาย โดยอำนาจต่าง ๆ ในขณะเดียวกันอัตลักษณ์ก็เป็นพื้นที่ให้คนชายขอบ ช่วงชิงเพื่อนิยามความหมายใหม่ หรือสร้างความหมายแก่ตนเองเช่นกัน เช่น กรณีการศึกษาแม่ชีโดยผ่านชีวิตจากประจำวันของแม่ชี (The everyday practices) ที่อยู่ภายใต้กฎเกณฑ์ของสงฆ์ ต้องเผชิญกับสถานการณ์ที่ต้องต่อรองกับตนเองและต่อรองกับผู้อื่นอยู่ตลอดเวลา เนื่องจากการควบคุมกายให้อยู่ภายใต้ขอบเขตทางภูมิศาสตร์เพื่อการเข้าถึง กำหนด หรือจำกัดการเข้าถึงทรัพยากรหรือโอกาสต่าง ๆ ทางศาสนา ต้องใช้เทคนิคเฉพาะ (tactics) ทำให้สามารถวิเคราะห์การต่อรองอัตลักษณ์จากวิถีการดำเนินชีวิตประจำวันของแม่ชี

สถานภาพอันคลุมเครือ นำไปสู่การต่อรองอัตลักษณ์ของแม่ชี ที่สะท้อนผ่านชีวิตประจำวัน เช่น ความอึดอัดภายในใจอันเกิดจากความคลุมเครือระหว่างการเป็นนักบวชหรือไม่เป็น สามารถเกิดขึ้นได้ในระดับที่แตกต่างกันไป เช่น การเก็บค่าโดยสารรถประจำทาง การใช้สิทธิเลือกตั้ง การลุกรับไหว้ การใส่บาตร การประกอบพิธีทางศาสนา รวมถึงการเป็นครูสอนธรรมะแก่พระเณรซึ่งขึ้นอยู่กับบารมีและการยอมรับเฉพาะบุคคล เนื่องจากในทางพุทธปรัชญาศาสนาที่สืบทอดมาได้พิจารณาว่ากายดำรงอยู่คู่กับจิตใจมาโดยตลอด แนวคิดเกี่ยวกับความสำคัญและความสัมพันธ์ของร่างกายต่อการปฏิบัติธรรม จึงยิ่งมีความหมายและทวีความสำคัญมากขึ้น ทั้งนี้เพราะพื้นที่ของประสบการณ์ภายในเป็นเรื่องการรับรู้ที่มีต่อตนเองเชื่อมโยงและคาบเกี่ยวกับการจัดความสัมพันธ์หรือการจัดระยะห่างระหว่างแม่ชีกับกลุ่มทางสังคม สงฆ์ ฆราวาส และแม่ชีด้วยกัน เป็นพื้นที่ทางสังคม (social space) การปฏิบัติตัวในพื้นที่สาธารณะ การเผชิญปัญหาความคลุมเครือทางสถานภาพ เป็นต้น พื้นที่ทางสังคมยังหมายถึงรวมการจัดระยะทางร่างกายและการจัดระยะความสัมพันธ์ทางสังคม ในฐานะที่ต้องอยู่ภายใต้ระบบวัดย่อมมียุทธศาสตร์เชิงพื้นที่ทั้งรุกและรับ (politics of mobility and access) เพื่อเข้าถึงทรัพยากรต่าง ๆ อย่างโอกาสของการศึกษาธรรม สถานภาพ และสิ่งที่สนับสนุนการใช้ชีวิตนักบวชพื้นที่ทางกายภาพ สังคมและจิตวิญญาณจึงเชื่อมโยงกันและกันทั้งในทางหนุนเสริมและขัดแย้งกัน แม่ชีจึงเผชิญกับ

สถานการณ์ที่ต้องต่อรองกับตนเองและต่อรองกับผู้อื่นอยู่ตลอดเวลา (ลัดดาวัลย์ ต๊ะมาฟู, 2548, น. 23-25)

การต่อรองขัดขืน

คนชายขอบใช้การต่อรองขัดขืนเป็นการพลิกแพลง ใช้สิ่งที่อำนาจสร้างขึ้นเพื่อบ่อนเซาะอำนาจนั้นเอง เนื่องจากกรอบแห่งการกดขี่เป็นกรอบที่ทำให้พวกเขาสัมผัส และสะสมประสบการณ์แห่งความคับแค้น ความขมขื่น และสร้างเรื่องเล่า พิธีกรรม เครือข่าย ฯลฯ ในชีวิตประจำวันได้ ซึ่งเป็นพื้นฐานของการต่อต้านการกดขี่นั้นเอง (Scott, 1990, p. 85) ยุทธศาสตร์ของการต่อต้าน จึงจำเป็นจะต้องรู้และพูดภาษาเดียวกับอำนาจให้ได้ โดยการพยายามแสร้งทำตนให้สอดคล้องกับสิ่งที่อำนาจกำหนด และใช้ช่องทางที่อำนาจสร้างขึ้นทำลายความชอบธรรมและบ่อนเซาะระบบของอำนาจ (p. 93) การต่อต้านการกดขี่เกิดขึ้นตามบริบททางประวัติศาสตร์ของการกดขี่ นั่นคือการต่อต้าน public transcript ย่อมอ้างอิงกับตัว public transcript เอง เพราะการกดขี่ที่อาศัย public transcript เป็นที่มาของประสบการณ์ชีวิต และความเป็นจริงของคนที่อยู่ใต้อำนาจกดขี่ เป็นที่มาของพลังและความโกรธแค้นที่จะต่อต้าน บ่อนเซาะสถานการณ์ที่เป็นอยู่ การกดขี่อาจทำได้โดยการใช้อำนาจยึดกุมทรัพย์สิน ผู้คน การสร้างความสัมพันธ์ทางอำนาจแบบนาย-บ่าว และการสร้างความชอบธรรมทางอุดมการณ์เพื่อธำรงสถานภาพการกดขี่ไว้ (p. 111)

ในเมื่อผู้มีอำนาจสามารถใช้พิธีกรรมสาธารณะที่เกิดจากการบังคับไม่ว่าทางตรงหรือทางอ้อม ให้ผู้ไม่มีอำนาจปฏิบัติตาม ผู้ไม่มีอำนาจสามารถปรับใช้พิธีกรรมดังกล่าวเป็นช่องทางให้ผู้ที่ต้องการต่อต้านระบบเรียนรู้ที่จะปรับตัวให้เข้ากับเงื้อมมือของอำนาจในชีวิตประจำวัน โดยการตีความพิธีกรรมเสียใหม่ เช่น เดิมศาสนาคริสต์ที่ผู้ปกครองใช้ปกครองชาวบ้านมีลักษณะเป็นการใช้อำนาจแนวดิ่ง เพื่อสร้างความยอมรับในอำนาจและลดการต่อต้าน ผู้ที่ต้องการต้านทานระบบดังกล่าวสามารถดำเนินการได้โดยการตีความและออกแบบพิธีกรรมในนิกายใหม่ ให้แสดงความสัมพันธ์แนวราบมากขึ้น และสร้างความหมายใหม่ให้กับพิธีกรรม เปลี่ยนเรื่องการเชื่อฟังเป็นเรื่องการหลุดพ้น และอนาคตที่ดีขึ้นเป็นต้น (Scott, 1990, pp. 66-69) ช่องทางให้แสดงการต่อต้านผ่านเรื่องเล่า นิทาน ตำนานและจินตนาการ ตลอดจนแปรเปลี่ยนแนวคิดนี้เป็นพิธีกรรมแห่งการต่อต้าน เช่นงานคาร์นิวาล ตำนานของโลกหน้าที่ทุกคนเท่าเทียมกัน เป็นต้น ซึ่งพิธีกรรมหรือความเชื่อนี้จะมีลักษณะกลับหัวกลับหางกับความเป็นจริงในสังคม จินตนาการของคนหมู่มาก ที่เป็นผู้ได้รับผลกระทบหรืออยู่ใต้การกดขี่ อาจพัฒนาไปเป็นอุดมการณ์ต่อต้านได้ เช่น อุดมการณ์สังคมแบบยูโทเปีย เป็นต้น (p. 71) ดังนั้น การเล่าเรื่องและการสร้างความหมายใหม่ให้กับวาทกรรม

เดิม ที่ผู้มีอำนาจกำหนดขึ้น จึงเป็นกระบวนการที่นำไปสู่การปรับเปลี่ยนความหมายและคำนิยามของอัตลักษณ์คนชายขอบ

เมื่อพลังของการกดขี่จะพยายามกดให้คนที่อยู่ใต้อำนาจไม่มีความหมาย ทั้งการแสดงออกผ่านการลงโทษ การประจาน เพื่อเป็นเครื่องหมายของการทำลายศักดิ์ศรีของคน ประสบการณ์ที่ได้รับการกดขี่จึงมีผลต่อการสร้างจิตสำนึกและอัตลักษณ์ของคนที่อยู่ใต้อำนาจ (Scott, 1990, p. 112) นอกจากการลงโทษโดยเฉพาะ การลงโทษในพื้นที่สาธารณะจะเป็นการกระทำเพื่อทำลายศักดิ์ศรีแล้วยังเป็นพิธีกรรมที่ตอกย้ำให้เห็นความไร้อำนาจที่จะขัดขวาง หรือต่อรองกับการกดขี่ในที่สาธารณะ ดังนั้น การปฏิเสธการครอบงำกดขี่ต้องอาศัยพื้นที่ที่ปลอดภัย พอที่จะแสดงความรู้สึกนึกคิดต่อต้านกับอำนาจได้ เช่น การนินทา การระบายกับเพื่อนร่วมสังคมที่อยู่ในสถานะเดียวกัน ดังนั้น การแสดงออกของการต่อต้านจึงต้องการพื้นที่ที่แยกจากพื้นที่สาธารณะที่อำนาจกดขี่ครอบครองอยู่ เพื่อให้สามารถตอบโต้อำนาจดังกล่าวได้อย่างปลอดภัย (pp. 114-115) คุณสมบัติของพื้นที่เพื่อการต่อต้าน ไม่ว่าจะเป็นพื้นที่ทางสังคม หรือพื้นที่ทางกายภาพ คือ เป็นพื้นที่ที่ผู้มีอำนาจกดขี่เข้าไม่ถึง และไม่สามารถแทรกแซงได้ และเป็นพื้นที่ที่เปิดโอกาสให้คนที่อยู่ภายใต้การกดขี่มารวมกัน ระบายความรู้สึกต่อต้าน ไม่เห็นด้วยกับการกดขี่ และมีปฏิสัมพันธ์กันได้อย่างเท่าเทียม โดยไม่มีการกำกับดูแลจาก public transcript (p. 120)

ตัวอย่างเช่น การเปลี่ยนหรือสร้างพื้นที่ทางอุดมการณ์ใหม่ เช่น ผู้ที่ถูกกดขี่สามารถแสวงหาพื้นที่ทางอุดมการณ์ เช่น ศาสนา ลัทธิ พิธีกรรม ความเชื่อ เพื่อแสดงการต่อต้านอุดมการณ์ที่กดขี่ตนเองได้อย่างปลอดภัย โดยการสร้างหรือเข้าหาพื้นที่ทางอุดมการณ์ ที่รองรับความต้องการของตนเอง ซึ่งอำนาจกดขี่ไม่สามารถยื่นมือเข้ามาแทรกแซงได้ โดยปรับเปลี่ยนและสร้างความหมายใหม่ให้กับอุดมการณ์เดิม เช่น การตีความคำสอนของศาสนา หรือลัทธิให้สอดคล้องกับสภาพความเป็นอยู่ ความต้องการ และจินตนาการเพื่อการบ่อนเซาะอำนาจ ก็เป็นอีกทางออกหนึ่ง ศาสนาที่นายใช้กดหัวทาสให้ยอมรับการกดขี่ อาจถูกนำไปตีความโดยทาสว่าเป็นทางออกแห่งการกดขี่ก็ได้ หรือหากอุดมการณ์เดิมไม่สอดคล้องกับความต้องการของคนชายขอบ พวกเขาก็อาจละทิ้งอุดมการณ์นั้น แล้วไปเข้าพวกกับอุดมการณ์ใหม่ที่อาจเปลี่ยนสถานะทางสังคมให้ดีขึ้น เช่น คนที่ถูกกีดกันว่าอยู่ในวรรณะต่ำในศาสนาพราหมณ์ อาจเปลี่ยนศาสนาไปนับถือพุทธ ที่ไม่มีระบบวรรณะ (Scott, 1990, pp. 116-117) การสร้างพื้นที่เพื่อความร่วมมือและการสื่อสาร การต่อต้านต้องการมวลชนของตัวเอง โดยอาศัยการสื่อสาร และการแสวงหาความร่วมมือในกลุ่มของตนเอง การสร้างกระแสความเคลื่อนไหว อาจเริ่มจากเรื่องราวและประสบการณ์ของบุคคล เมื่อเรื่องราวเหล่านั้นได้รับการสื่อสารและถ่ายทอดไปในกลุ่มคนที่มีประสบการณ์ร่วม ก็จะเกิดตำนานของการต่อต้าน ที่คนในกลุ่มนั้นสามารถอ้างอิงได้ และถือเป็นประสบการณ์ร่วมที่เชื่อมร้อยผู้ที่ถูกกดขี่ไว้

ด้วยกัน นำไปสู่การกล่อมเกลาทางสังคมที่นำไปสู่ภาคปฏิบัติของการต่อต้าน ดังนั้น การสื่อสาร การสร้างเครือข่าย จึงเป็นการสร้างพื้นที่ทางสังคมอย่างหนึ่ง (pp. 118-119) การสร้างพื้นที่กายภาพที่ชนชั้นปกครองไม่สามารถเข้าถึงได้ เช่น ผับ บาร์ โรงเหล้าของคนชั้นล่าง นอกจากนั้นอาจเป็นพื้นที่ เช่น ตลาดสด เป็นต้น พื้นที่ดังกล่าวมิได้หมายถึงพื้นที่ทางกายภาพเพียงอย่างเดียว แต่เป็นการ โดยอาศัยการใช้ไหวพริบช่วงชิงอำนาจ จากผู้กดขี่ พื้นที่นี้อาจเป็นพื้นที่ชั่วคราวที่คนมารวมตัวกันและสลายตัวไป เช่น การสนทนาแลกเปลี่ยนบนรถโดยสาร การสร้างพื้นที่เพื่อรองรับ hidden transcript โดยคน ดังนั้นพื้นที่จึงต้องมีผู้สร้างและบริหารพื้นที่ด้วย ผู้บริหารพื้นที่อาจเป็นคน หรือกลุ่มคนชายขอบที่สามารถหลอมรวมคนอื่น ๆ ให้มาอยู่และใช้พื้นที่เพื่อการต้านทางบ่อนเซาะอำนาจ (pp. 46-49)

กระบวนการดังกล่าว สะท้อนความสามารถในการต่อรองของกลุ่มคนไร้อำนาจ แต่วิธีการต่อรองต้องอาศัย Tactics คือการฉวยเวลา โอกาส และพื้นที่เพียงชั่วครั้งชั่วคราว เพื่อการต่อต้านซึ่งไม่อาจกระทำได้โดยเปิดเผย แตกต่างจากการเคลื่อนไหวของกลุ่มที่มีอำนาจ ที่ใช้การครอบครองพื้นที่ของผู้อื่นโดยตรง ขณะที่การต่อรองของกลุ่มชายขอบ หรือผู้มีอำนาจน้อยเกิดขึ้นภายใต้บริบทสังคมกระแสหลัก ที่ผู้กำหนดวาทกรรมหรือกฎเกณฑ์กำหนดไว้

เทคนิคเฉพาะ (Tactics)

เทคนิคเฉพาะเป็นเครื่องมือสำหรับคนเล็กน้อยที่ไม่สามารถสร้างขอบเขต แยกตนเองจากสิ่งแวดล้อมเพื่อจัดสรรพื้นที่ทางกายภาพหรือพื้นที่ทางสังคมในการดำเนินการอย่างใดอย่างหนึ่งได้ โดยไม่ได้มีความประสงค์ที่จะยึดกุมพื้นที่นั้นอย่างถาวร (Certeau, 1984, p. xix) แม่ชีในฐานะผู้ที่ไม่สามารถกำหนดพื้นที่อย่างชัดเจนของตัวเองในสถานะนักบวชท่ามกลางสถาบันสงฆ์จึงต้องอาศัยการฉกฉวยการใช้พื้นที่ที่ตนเองไม่ได้เป็นเจ้าของเพื่อสร้างความหมายใหม่ให้อัตลักษณ์ของแม่ชี เดอ ชาโต กล่าวว่า การช่วงชิง “พื้นที่” ของผู้ที่ไม่สามารถครอบครองพื้นที่ทางสังคมหรือควบคุมปัจจัยการสร้างสรรค์ได้ทั้งหมด อาศัยการพลิกแพลงและ “วิธีปฏิบัติการ” (ways of operation) เพื่อผลิกผันทรัพยากรที่มีอยู่ในระบบมาใช้ให้เป็นประโยชน์แก่ตนที่สุด การฉกฉวยพื้นที่จึงมีนัยของการช่วงชิงหรือบริหารจังหวะที่เหมาะสมในการใช้พื้นที่ทางกายภาพและสังคมและบริหารปัจจัยที่ตนเองอาจจะไม่ได้เป็นเจ้าของหรือปัจจัยที่ตนเองไม่สามารถควบคุมได้ทั้งหมดเพื่อให้บรรลุจุดประสงค์ที่ต้องการ การใช้เทคนิคเฉพาะจึงเป็นวิธีที่คนที่มีอำนาจน้อยกว่าอาจใช้เพื่อเอาชนะคนที่มีอำนาจมากกว่าได้โดยผ่านวิธีปฏิบัติการ (p. xx)

วิธีการหนึ่งในการศึกษาวิธีปฏิบัติการ ที่ เดอ ซาโต เสนอก็คือการศึกษาผ่านกิจกรรมในชีวิตประจำวันต่าง ๆ เช่น การทำอาหาร การอ่านหนังสือ เป็นต้น เพราะการศึกษาเทคนิคเฉพาะไม่สามารถวัดได้ที่การครอบครองพื้นที่แต่มองจากวิธีการฉกฉวย ดัดแปลงที่เกิดขึ้น (Certeau, 1984, p. xxi) ดังนั้น การศึกษาชีวิตประจำวันของแม่ชีจึงเป็นเครื่องมือเพื่อค้นหาวิธีปฏิบัติการ ทำให้พบการต่อรอง ต่อต้าน ขัดขืนและการสร้างสรรค์ของแม่ชี ในระบบที่อาจกดหรือลดทอนคุณค่าของแม่ชี มองเห็นการพลิกสถานะจากความเป็นรองสู่ความเป็นเอกลักษณ์และความอยู่รอด รวมทั้งความรุ่งเรืองของแม่ชีบางรูปซึ่งสามารถอยู่ในระบบได้และยังได้รับความเคารพนับถืออย่างมาก เนื่องจากการสามารถปรับเปลี่ยนและใช้เทคนิคเฉพาะ เพื่อยกระดับหรือพัฒนาตนเองโดยไม่ต้องเป็นเจ้าของหรือผู้มีอำนาจสูงสุดในวัด (p. xxi) โดยที่แม่ชีอาจไม่ต้องการยึดกุมพื้นที่ของสถาบันสงฆ์อย่างถาวรหรือต้องการยกระดับของตนเองให้เทียบเท่าพระสงฆ์

การเล่าเรื่องเป็นกิจกรรมในชีวิตประจำวันอีกรูปแบบหนึ่งที่ทำให้เราเห็นการต่อรองและการช่วงชิงความหมายของอัตลักษณ์ การวิเคราะห์การเล่าเรื่อง (story telling) ของแม่ชี จะพบว่ามีกระบวนการต่อรอง การต่อต้านขัดขืนผ่านภาษา เช่นการให้คำจำกัดความใหม่ จากมุมมองของแม่ชีเอง ซึ่งสอดคล้องกับที่ Scott (1990, pp. 52-55) กล่าวว่า

> สำหรับคนที่อยู่ในระบบความสัมพันธ์ทางอำนาจและต้องการขัดขืนหรือต่อต้านอำนาจนั้น ๆ วิธีที่แยบยลที่สุดคือการอ้างอิงกับภาษาและวาทกรรมของอำนาจ เพื่อบ่อนเซาะอำนาจจากภายใน การเปิดโปงให้เห็นเบื้องหลังของอำนาจ หรือการตีแผ่สิ่งที่อำนาจต้องการปกปิดไว้ เพื่อเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่อยู่หน้าฉาก การปรับเปลี่ยนภาษา อุดมการณ์ที่เคยใช้เพื่อรองรับอำนาจ เพื่อเป็นพื้นฐานของการต่อต้านขัดขืน เช่น การใช้ภาษา หรือลักษณะทางภาษาศาสตร์ที่แสดงให้เห็นธรรมชาติที่แท้จริงของการครอบงำ หรือความไม่สวยงามต่าง ๆ หรือใช้ภาษาที่มีลักษณะตรงข้าม หรือเปิดโปงให้เห็นนัยที่แท้จริงของภาษาทางการที่ผู้มีอำนาจกำหนด นอกจากนั้นผู้ที่ต่อต้านการครอบงำ อาจใช้ภาษาหรือคำ ๆ เดียวกับผู้มีอำนาจ แต่ปรับเปลี่ยนการตีความให้สะท้อนการเปิดโปง ความขัดแย้งไม่ลงรอย และเบื้องหลังที่อำนาจต้องการปกปิด

แนวคิดของ Scott ยังแสดงให้เห็นว่า ในการศึกษาเรื่องแม่ชี เราไม่อาจเพิกเฉยต่อความ “เฉื่อยชา” ที่อาจพบในชีวิตประจำวัน ว่าเป็นการยอมจำนนเพียงอย่างเดียว การที่ Scott ปฏิเสธทฤษฎีจิตสำนึกเทียม (false conscious) ที่ทำให้ดูเหมือนคนเฉื่อยชา และตกอยู่ในการครอบงำว่า เพราะ คนที่สามารถขัดขืนต่อต้าน ต่อรอง กับอำนาจการกดขี่ อาจได้รับผลกระทบจากการต่อต้านขัดขืนได้ จึงเลือกที่จะนิ่งเฉยและไม่แสดงออก หรืออาจเป็นเพราะรอจนถึงโอกาสและ

เวลาที่เหมาะสม จึงแสดงการต่อต้านขัดขืนให้เห็นชัด นอกจากนั้นการต่อต้านขัดขืนไม่จำเป็นต้องเกิดขึ้นในพื้นที่สาธารณะ อย่างเปิดเผยเช่นกัน เพราะสิ่งที่อาจลวงตาว่ามีการครอบงำโดยอำนาจนำ อาจเป็นเพราะเกิดการหลบเลี่ยงที่จะต่อต้านโดยปะทะกับอำนาจโดยตรง ผู้ต่อต้านอย่างเปิดเผยเสี่ยงที่จะสูญเสีย ได้รับโทษ ดังนั้น การต่อต้านอาจเป็นการกระทำในที่ลับตาอำนาจ ในขณะที่เมื่ออยู่ในพื้นที่ที่อำนาจยังสอดส่องเข้าไปไม่ถึง ผู้ที่ต่อต้านก็จะแสร้งแสดงว่าตนยังอยู่ภายใต้การครอบงำนั้นอยู่ เพื่อผลประโยชน์ของตนเอง (เช่น เป็นทาสได้รับความคุ้มครองจากนาย) หรืออาจใช้ public script เพื่อปกปิดการต่อต้านของตนเองก็ได้ การซ่อนการต่อต้านด้วยการแสร้งสมยอมและทำตามสิ่งที่อำนาจกำหนด ไม่ใช้การเผชิญหน้า อาจทำให้ดูเหมือนมีการครอบงำอย่างได้ผล อย่างไรก็ตาม ความขัดแย้งอาจซ่อนอยู่ในระดับที่อำนาจตรวจสอบไม่ได้ การหลบซ่อนปิดบังยังทำให้ผู้ที่ต่อต้านอำนาจไม่ต้องเผชิญการตรวจสอบจับจ้อง (Scott, 1990, pp. 86-89)

Scott กล่าวว่า การอ่อนน้อมและแสดงว่ายอมรับการกดขี่ ครอบงำอาจดำรงอยู่ตราบใดที่เป็นการแลกเปลี่ยนเพื่อผลประโยชน์ ของตน ดังนั้น ผู้อยู่ใต้อำนาจ ย่อมเลือกที่จะไม่กวนน้ำให้ขุ่น และแสดงท่าทียอมรับอำนาจ (Discursive Affirmation) เมื่อใดที่ผู้กุมอำนาจไม่สามารถให้ประโยชน์ หรือวางตัวผิดไปจากผู้อยู่ใต้อำนาจคาดหวัง เมื่อนั้นก็จะเกิดการตั้งคำถามหรือปฏิเสธอำนาจ (Discursive Negation) ใน public transcript จะมีช่องทางที่ผู้ถูกกดขี่สามารถนำมาใช้พลิกแพลงเพื่อตั้งคำถาม และตรวจสอบการกดขี่ได้ ถ้าพลิก public transcript จะเห็นช่องทางต่อต้าน การวิพากษ์และการบ่อนเซาะการครอบงำ ที่สามารถทำได้ในบริบทของอำนาจนั้น (Scott, 1990, pp. 104-105)

วิธีวิทยา

เรื่องเล่า (Narrative)

เรื่องเล่าประสบการณ์ชีวิตเป็นวิธีวิทยาที่สำคัญของการศึกษาในแนวสตรีนิยม ที่ให้ความสำคัญกับการศึกษาเรื่องของผู้หญิงผ่านวิธีการเล่าเรื่อง เพราะเรื่องเล่าสามารถทำให้เรามองเห็นชีวิตของผู้หญิงที่มีรายละเอียดที่แตกต่างและซับซ้อนแตกต่างจากชาย ส่งผลทำให้สถานภาพของปัจเจกระหว่างหญิงชายต่างกันออกไป เพราะให้ความสำคัญกับเสียงและประสบการณ์ผู้หญิงในการเป็นผู้เล่าเรื่อง ทำให้ชีวิตและตัวตนของผู้หญิงถูกรับรู้ และเป็นที่มองเห็นและได้ยินได้ฟัง ซึ่งจากแนวคิดของการแสวงหาความรู้ในแบบเดิมที่เน้นการวิจัยเชิงปริมาณนั้น ไม่ให้ความสำคัญกับการเป็นผู้เล่าเรื่องของผู้หญิง ผู้หญิงถูกกีดกันออกไปจากการ

ผลิตความรู้ และเป็นได้เพียงวัตถุของการศึกษาเท่านั้น ทำให้ตัวตนและประสบการณ์ผู้หญิงถูกกดทับ ดังนั้น ในแง่นี้ แต่ละครั้งที่ผู้หญิงเริ่มต้นพูดจึงเป็นกระบวนการเริ่มแรกของการปลดปล่อย เป็นพลังอำนาจทางการเมืองและเป็นกระบวนการค้นพบ ค้นหา และนิยามตัวตนของตนเอง อีกทั้งยังเป็นภารกิจการต่อสู้ทางการเมืองเพื่อจะหยุดยั้งรูปแบบของการกดขี่ทั้งหลาย (Bell Hooks, Talking Back) นอกจากนั้น ยังเป็นการลบภาพเหมารวมในการนิยามตัวตนของผู้หญิง เปิดให้เห็นความแตกต่างของสถานภาพที่หลากหลาย และด้านที่เป็นความสลับซับซ้อน อารมณ์ความรู้สึก (subjectivity) ของชีวิตมนุษย์ ซึ่งวิธีวิทยาในแบบเดิมนั้นไม่สามารถที่จะเข้าถึงได้ แต่เมื่อเรานำเรื่องเล่าและประสบการณ์ชีวิตมาศึกษา จะทำให้เป็นเครื่องมือที่สำคัญในการวิเคราะห์ตัวตนของแม่ชี เปิดภาพให้เห็นถึงชีวิตด้านที่ไม่เคยถูกพูดถึงในสังคม โดยเฉพาะความรู้สึกนึกคิดที่เป็นตัวตนภายใน ภายใต้กรอบศาสนาและการมองโลกและมองสังคม

Gwendolyn (1991) กล่าวว่า เรื่องเล่าได้ให้แนวทางการเก็บข้อมูลที่เฉพาะอย่างมีเอกลักษณ์ และกระตุ้นให้เกิดการรวบรวมข้อมูล โดยมีเป้าหมาย เพื่อที่จะทำความเข้าใจประสบการณ์และชีวิตของผู้หญิง ในฐานะเครื่องมือการวิเคราะห์ แนวทางการวิเคราะห์การออกแบบ และวิธีวิทยาในแนวสตรีนิยม จึงต้องมีความระวังไหวต่อความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรมที่ปรากฏตามกลุ่มต่าง ๆ

อย่างไรก็ตามความระวังไหวจะต้องไม่ใช่เป็นเพียงการดำเนินการไปตามพิธีกรรม แต่จะต้องมีการตระหนักต่อรูปแบบ และกระบวนการในการนำเสนอเรื่องเล่าของผู้หญิง ด้วยการประยุกต์ใช้เรื่องเล่าในฐานะวิธีวิทยาจึงต้องศึกษาอย่างเป็นองค์รวม (Inclusion) มากกว่าที่จะกีดกันเอารายละเอียดต่าง ๆ ที่อยู่ในเรื่องเล่าออกไป โดยมีประเด็นสำคัญคือ ผู้หญิงทุกคนจะต้องเล่าเรื่องของตัวเองในภาษาของตัวเอง (Gwendolyn, 1991, p. 43)

ภาษาเป็นพลังในการจัดระบบเรื่องเล่า และเป็น “แม่พิมพ์” ของเรื่องเล่า เพราะภาษาจะเป็นตัวกำหนดเรื่องเล่า เรื่องเล่าแต่ละเรื่องจะมีความแตกต่างหลากหลายกันออกไป ขึ้นอยู่กับสไตล์ของผู้เล่าแต่ละคน การวิเคราะห์เรื่องเล่า จึงต้องวิเคราะห์ผ่านโครงสร้างของการประกอบสร้างของภาษาที่ใช้ รูปแบบการเล่าเรื่องมิได้สะท้อนเพียงลักษณะเฉพาะของผู้เล่าเรื่องเท่านั้น หากแต่โครงสร้างในเรื่องเล่า ยังสามารถเปิดเผยให้เห็นถึงสถานภาพ ความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล มุมมองต่อภาษา ตัวตน และโลก ของผู้เล่าด้วย (Gwendolyn, 1991, p. 44)

Chanfrault-Duchet & Marie-Françoise (1991) กล่าวว่า การศึกษาเรื่องราวชีวิต (life-story) ในปัจจุบันนี้ ในการเป็นเครื่องมือสำหรับการรวบรวมคำพูดของผู้หญิง (women’s words) เพื่อเข้าถึงผู้หญิง ซึ่งเป็น “กลุ่ม” ทางสังคม ที่ไม่เคยมีการพูดถึงในสังคมบ่อย ๆ ทั้งยังไม่เคยมีพื้นที่ทางวาทกรรมจวบจนกระทั่งปัจจุบัน คำพูดของผู้หญิงที่ถูกรวบรวมโดยแนวการ

วิเคราะห์เรื่องราวชีวิต ผู้วิจัยสามารถนำเรื่องเล่ามาศึกษาในฐานะกลุ่มของข้อมูลที่สามารถเข้าถึงมุมมองและความรู้สึกของผู้หญิงได้ (women mentality) การเล่าเรื่องยังมีการตัดสินคุณค่าต่อประสบการณ์ชีวิตอีกด้วย (Chanfrault-Duchet & Marie-Françoisem 1991, p. 77)

จากมุมมองของวิธีวิทยาในแนวสตรีนิยม ได้มุ่งศึกษาในเรื่องราวชีวิตของผู้หญิง ตัวตนทางสังคมไม่ได้ให้พื้นที่ของผู้หญิง ภายในกฎเกณฑ์ทางสังคม หากแต่ได้กดทับสถานภาพของผู้หญิงเอาไว้ล่วงหน้าแล้ว ดังนั้น เรื่องราวชีวิตของผู้หญิง จึงแตกต่างจากผู้ชาย การศึกษาเรื่องราวชีวิตของผู้หญิงจึงจำเป็นต้องศึกษาถึงความสัมพันธ์ระหว่างตัวตนและพื้นที่ทางสังคม รวมทั้งเงื่อนไขของผู้หญิงที่ถูกกำหนดโดยสังคมด้วย (Chanfrault-Duchet & Marie-Françoise, 1991, p. 77)

ผู้เล่าแสดงมุมมองและให้ความหมายของเรื่องเล่าตนเอง เรื่องเล่าจึงมีความแตกต่างกัน การศึกษาเรื่องเล่า จึงต้องวิเคราะห์และสืบย้อนเข้าไปในบริบทของเรื่องเล่า ผ่านการวิเคราะห์เชิงประวัติศาสตร์ รูปแบบทางสังคม และการนำเสนอสัญลักษณ์ของเรื่องเล่า เพื่อชี้ให้เห็นการรับรู้และตีความของผู้หญิงต่อการควบคุมทางสังคม แนวทางการวิเคราะห์เรื่องราวชีวิต สามารถทำให้เราก้าวพ้นวาทกรรมที่ถูกสร้างขึ้นมาล่วงหน้าแล้วในสังคม ทั้งยังเน้นที่ความซับซ้อน คลุมเครือและความขัดแย้งของความสัมพันธ์ระหว่างตัวตนของผู้หญิงกับบริบท และ สิ่งแวดล้อมที่ผู้หญิงต้องเผชิญ แนวทางการวิเคราะห์ดังกล่าวจึงเป็นเครื่องมือทางวิธีวิทยาที่มีความสลับซับซ้อน ที่จะช่วยให้เราสามารถเข้าถึง องค์ประกอบของข้อมูลของชีวิตและประสบการณ์ของผู้หญิงที่มีรายละเอียดได้มากยิ่งขึ้น (Chanfrault-Duchet & Marie-Françoise, 1991, p. 82)

วิธีวิทยาเรื่องราวชีวิต ในแนวสตรีนิยมมีเป้าประสงค์หลักในการรวบรวมคำพูดของผู้หญิง (Women’s Words) บันทึกเสียงของผู้หญิง และชักชวนให้ผู้หญิงลุกขึ้นมาพูด ซึ่งจะนำไปสู่การปลุกจิตสำนึกของผู้หญิง (Chanfrault-Duchet & Marie-Françoise, 1991, p. 89)

การวิเคราะห์ประสบการณ์ชีวิตของผู้หญิงในแนวสตรีนิยม จำเป็นต้องทำความเข้าใจและวิเคราะห์ในฐานะผู้กระทำทางสังคม (social actors) ที่มีความสำคัญและผู้หญิงรับรู้และตีความอดีตผ่านตัวแบบทางอุดมการณ์ (ideological blueprints) ที่ได้รับการสะสมไว้ในแบบแผนการดำเนินชีวิตอย่างไร การวิเคราะห์ประสบการณ์ชีวิต จึงจำเป็นต้องวิเคราะห์ผ่านทางสัญลักษณ์ทางสังคม (socio–symbolic contents) ซึ่งสะท้อนผ่านกระบวนการที่สลับซับซ้อนในวิถีชีวิตของผู้หญิง (Chanfrault-Duchet & Marie-Françoise, 1991, p. 90)

พื้นที่ในการศึกษาและกลุ่มเป้าหมาย

ดิฉันเลือกพื้นที่ในการศึกษาที่วัดปากน้ำ ภาษีเจริญ เนื่องจากเป็น พระอารามหลวงที่ก่อสร้างมาตั้งแต่กรุงศรีอยุธยา ปัจจุบันยังมีสาขาทั้งในและต่างประเทศ ประชาชนเลื่อมใสและทำบุญมาตลอด ที่สำคัญมีทั้งพระภิกษุ สามเณร และแม่ชีจำพรรษาจำนวนมาก ทำให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างสงฆ์ แม่ชี และผู้มาทำบุญทั่วไป จากบวชเป็นเวลาหลายปีทำให้ ดิฉันคุ้นเคยกับระบบของวัด ดังนั้น การวิจัยในแนวสตรีนิยมด้วยการวิเคราะห์ผ่านการเล่าเรื่องและประสบการณ์จากกลุ่มแม่ชีที่ได้สัมภาษณ์เชิงลึก (In-Depth interview) โดยมีดิฉันเป็นแม่ชีที่เป็นนักศึกษาสตรีศึกษาร่วมด้วย เพราะจุดยืนของการวิจัยแนวสตรีนิยม ตัวตนของผู้ที่ศึกษามิได้แยกออกจากสิ่งที่ศึกษา ผู้ศึกษาเป็นผู้สังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม สัมภาษณ์ อีกทั้งยังเป็นส่วนหนึ่งของข้อมูลในการศึกษาด้วย ผู้ศึกษาจำเป็นที่ต้องสังเกตตัวเองในการดำเนินกระบวนการศึกษาด้วย (ชุติมา ประกาศวุฒิสาร, 2547) โดยศึกษาผ่านพื้นที่วัดที่มีความสำคัญต่อการสร้างความหมายและตัวตนและการสร้างความหมายกระทำผ่านกระบวนการทบทวนประสบการณ์ (reflexivity) ซึ่งเป็นวิธีวิทยาที่สำคัญในการศึกษาอันจะนำไปสู่พื้นที่ในการสร้างสถานภาพตัวตนของแม่ชี

การวิจัยจะศึกษาชีวิตประจำวันของแม่ชี ผ่านเรื่องเล่าและประสบการณ์ในการบวชของแม่ชี 3 กลุ่ม ที่มีหน้าที่และบริบทต่างกัน คือ แม่ชีธรรมกาย แม่ชีผู้บริหารการศึกษา แม่ชีทำครัวและประจำศาลา กลุ่มละ 2 รูป รวมทั้งผู้วิจัยรวมทั้งหมด 9 รูป การให้ความหมายกับกิจกรรมประจำวันที่สังคมไม่เคยรับรู้ผ่านเรื่องเล่าของแม่ชีหลายกลุ่ม จะได้เห็นกระบวนการต่อรองระหว่างแม่ชีกับนโยบายวัดแม้จะอยู่ในวัดเดียวกัน แต่ชีวิตประจำวันที่แตกต่างกัน เป็นปัจจัยสำคัญที่ส่งผลต่อสถานภาพและตัวตนของแม่ชี ทำให้เห็นความซับซ้อนของสถานภาพในพื้นที่ อาทิ แม่ชีบางรูปปฏิบัติธรรม สอนธรรมะแก่ประชาชนภายนอก บางรูปเป็นผู้บริหารมหาวิทยาลัยแม่ชี บางรูปเรียนมหาวิทยาลัยต่าง ๆ เช่น มหามกุฏราชวิทยาลัย มหาวิทยาลัยรามคำแหง พร้อมทั้งช่วยทำงานครัวและศาลาไปด้วย ความซับซ้อนของสถานภาพที่เกิดจากกิจกรรมประจำวันโดยใช้วิธีวิทยาตามที่กล่าวมา ทำให้แม่ชีมีความหลากหลาย และมิได้มีภาพเหมารวมในสถานภาพและรูปแบบเดียวเพื่อปรับเปลี่ยนทัศนคติในสังคมที่มีต่อแม่ชี

วิธีการเก็บข้อมูล

ใช้วิธีวิทยาแบบสตรีนิยม โดยการศึกษาความเป็นอยู่ในชีวิตประจำวัน โดยเข้าไปศึกษางานของแม่ชีแต่ละกลุ่ม การสังเกตอย่างมีส่วนร่วม การสัมภาษณ์เชิงลึก เพื่อรับฟังเสียงที่แตกต่างของแม่ชีแต่ละรูป จากหน้าที่ ๆ ในพื้นที่ต่างกัน เช่น โรงครัว ศาลา มหาวิทยาลัยและโรงงานที่อื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องของแม่ชีแต่ละรูป เรื่องเล่าของชีวิตการบวชของแม่ชี เพื่อศึกษาแนวคิดในการบวช ว่ามีการมองตัวตนในศาสนาอย่างไร และหนทางในการพัฒนาตนเองในบริบททางศาสนา

คำถามที่ใช้ในการสัมภาษณ์

ในการศึกษาครั้งนี้ จะแบ่งคำถามหลักออกเป็น

- การเกิดและครอบครัว
- อาชีพ
- การศึกษา
- สาเหตุจูงใจในการบวช
- หน้าที่ประจำในวัด
- การศึกษาทางโลกและธรรม
- ผลงานที่เป็นประโยชน์ในปัจจุบัน
- ความคิดเห็นที่สะท้อนตัวตนของแม่ชี
- สังคมให้ค่าความหมายแม่ชีอย่างไร

วัตถุประสงค์

1. เพื่อศึกษาวิถีชีวิต ความเป็นอยู่ ของแม่ชีในแนวสตรีนิยม
2. เพื่อศึกษากระบวนการให้ความหมายและคุณค่าในการบวชในพุทธศาสนาจากมุมมองของแม่ชี
3. เพื่อศึกษายุทธศาสตร์ของแม่ชีในการสร้างสถานภาพและปรับบทบาทของตนเอง

ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

1. เพื่อศึกษาวิถีชีวิต ความเป็นอยู่ ของแม่ชีในแนวสตรีนิยม
2. เพื่อศึกษากระบวนการให้ความหมายและคุณค่าการบวชในพุทธศาสนาจากมุมมองของแม่ชี
3. เพื่อศึกษายุทธศาสตร์ของแม่ชีในการสร้างและปรับบทบาทของตนเอง